

Blaktikalin Krishna-Kavya Aur Manav-Mulya

Rs. 40/-

प्रकाशक

संहति प्रकाशन

श्रीपल्ली, शान्तिनिकेतन

७३१२३५

पश्चिमवंग

*

ऑपीराइट

लेखक

*

संस्करण

प्रथम. १९८७

*

मुद्रक

श्रीतिलक दास

श्रीलक्ष्मी प्रेस

स्टेशन रोड, बोलपुर

मूल्य : ४० रुपये ।

परम पूज्य पिता जी को—

जो मेरे इतिहास रहे हैं ;

और मैं उनका नये सिरे से विकास—

उन्हीं को सादर

समर्पित

भेजत मैं ते बाकी गुसैयाँ ।

हरि हारि जीसे श्रीदामा, बखस ही कत करत रिसैयाँ ।

जाति-पाति हमते बड़ नाही, नाही बसत तुम्हारी धियाँ ।

अति अधिकार जनावत याते जाते अधिक तुम्हारे गैयाँ ।

महुँठि करै तासो को खेलै, रहे बैठि जहँ-तहँ सब गैयाँ ।

सुरदास प्रभु खेल्योइ चाहत, दाउ दियो करि नंद दूहैया ।

—सुरदास ।

बिनु अधिकारी भए नाहिन वृन्दावन सूक्षे ।

रेनु कहाँ ते सूक्षे जब लौ वस्तु न वृक्षे ॥

—मन्ददास ।

भक्त को कहा सीकरी काम ?

आवत जात पन्हैया टूटी बिसरि गयो हरि नाम ॥

जाको मुख देखत दुख उपजै ताको करनी परी प्रनाम ।

कृष्णदास लाल गिरधर-बिनु यह सब झूठै धाम ॥

—कृष्णदास ।

भूमिका

भक्तिकालीन काव्यान्दोलन को लेकर काफी विवाद रहा है। नयी चेतना उसे मुसलमानी आक्रमण की प्रतिक्रिया मानने को तैयार नहीं है। जातीय चेतना के विकास क्रम में यह अपने युग का सांस्कृतिक आन्दोलन था। इसको जनवादी क्रान्ति की भी संज्ञा दी गयी। वस्तुतः यह सोचना उचित है कि भारतीय संस्कृति के ऊपर जो बाह्याभ्यन्तर से खतरा उत्पन्न हुआ था, उसी के सन्दर्भ में यह काव्यान्दोलन उठ खड़ा हुआ। सांस्कृतिक मूल्यों के टूटने और मूल्यगत संक्रमण की पहचान इन भक्तों को थी और उन्होंने केवल रक्षा का ही भार अपने ऊपर नहीं लिया, वरन् वे जन-जीवन को मूल्य-विश्व तक पहुँचाना चाहते थे। ये भक्त कवि यथास्थितिवादी न थे, बल्कि प्रकृत-वस्तु की उन अवस्थाओं से वाकिफ थे, जहाँ उसे जाना था या जैसा उसे होना चाहिए था। इस चाहिए की परिधि में इन भक्तों ने तमाम सामाजिक जीवन पद्धतियों को स्वायत्तता की सीमा में बाँधने की कोशिश की। प्रेम यदि अपनी मर्यादा में समाज को कुण्ठित कर रहा था तो इन भक्तों ने उसे सहज मानवीय स्तर दिया। कृष्ण-भक्तों ने ऐन्द्रियता की ओर संकेत करते हुए प्रेम को स्वाभाविक सीमा में बाँध दिया और इसके आधार पर जन-क्रान्ति के लिये समस्त जन को एक स्थान वृन्दावन में खड़ा कर दिया। पुरुष और नारी को एक मंच पर एक शक्ति के साथ अभेदावस्था में प्रस्तुत किया। जनक्रान्ति की सहयोग परक आवश्यकता को लोक-जीवन की स्वाभाविकता में बाँधने का काम इन कृष्ण-भक्तों ने किया। सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक एवं धार्मिक, दार्शनिक मूल्यों के सन्दर्भ में इन भक्तों की युगौन समझ काफी गतिशील और मुक्त थी। प्रभुत्व की चेतना और रुचि के खिलाफ इन भक्तों ने जन-जीवन को मूल्यात्मक गति देने का प्रयास किया। जगत् की अस्मिता को ईश्वर के सापेक्ष प्रस्तुत करते हुए इन भक्तों ने साम्यवादी चेतना को स्वीकार किया और जातिहीन तथा वर्गहीन समाज की स्थापना का आग्रह इनके काव्य में बराबर रहा।

वस्तुतः अलौकिक सत्त्व को मनुष्य देह के साथ उतार कर जीवन के बोझ बैठा देनेवाले इन भक्तों ने जीवन के जगत्-मूल्यों को जाना दिया था। ईश्वर भी लोक-जीवन के भीतर लौकिक स्तर पर ही मानवदेहधारी हुआ और

उसी के द. म. 157 नेतृत्वक आन्दो 17 नम इस क्रम में मनुष्य को ज़रम मूल्यों तक पहुँचना हुआ और तब तक मूल्य भी उसकी दृष्टि के सामने थे। इसीलिए विश्वात्मन की समिति सात नविक काव्य आध्यात्मिक अभिव्यक्ति मान नहीं अधिक काव्य था। नविक आन्तर्वरुद्ध ज़रर ही और उसी के भीतर इन रचनाकारों का समस्त युगीन अनुभव अभिव्यक्ति हुआ। अतः ये रचनाकार भक्त थे या न थे कवि अवश्य थे और उनकी रचना काव्य। यह मानकर ही उनके काव्यान्दोलन को मानवजीवन के सस्तर मूल्यों की संक्षिप्त भाषिक अभिव्यक्ति माना जाना चाहिए। मानवीय अर्थवत्ता और प्रयोजन के सन्दर्भ में धार्मिक साहित्य की समीक्षा आज की अनिवार्य आवश्यकता है। प्रवीन भाग्रहों को छोड़ कर और अपने नज़र से आध्यात्म के चरम को हटाकर देखने पर इन भक्तों के साहित्य में उनका युगीन जीवन-गत जनवादी दृष्टिकोण स्पष्ट हो सकता ऐसा करने के लिये पहले उसे एक सृजनशील मानस की रचना मानकर चलना ही सर्वथा उचित होगा। रचनाकार की रचना अपने काल का चरम मूल्य होती है। उस युग का सत्य उसमें निहित होता है। उसमें एक प्रकार की क्रान्ति होती है। रचनाकार अपनी रचना में गतिहीन होकर खो नहीं जाता अपितु वह युग के सत्य को प्रतिपादित करते हुए युग को बदलने की आकांक्षा रखता है। इसीमें रचनाकार केवल वर्तमान के मूल्यों का अन्वेषण ही नहीं करता अपितु उसमें भविष्य की सम्भावनाएँ भी सन्निहित होती हैं। भक्तिकालीन काव्य-आन्दोलन को उसके इसी बुनियादी धारणा में रखकर देखने की आवश्यकता है। पहले उसे काव्य मानना ही होगा।

इस प्रकार हम देखेंगे कि इन भक्तों ने एक रचनाकार के रूप में अपने रचनात्मक दायित्व का भरपूर निर्वाह किया। अपनी धार्मिक सम्प्रदायों के भीतर जन-क्रान्ति की, जिसका आधार मानववादी या मानवतावादी चेतना रही, जिसका केन्द्र मनुष्य था। धार्मिक आन्दोलन होने पर भी इन रचनाओं में लोक कल्याण की भावना सन्निहित रही। इसमें सामाजिक सुख के लिये ही निर्व्ययक्तिकता और सार्वजनीनता का आग्रह रहा है। जन-जीवन की सामाजिक स्वायत्तता के लिये सारा प्रयास इन कवियों ने किया। उसे लौकिकता के सन्दर्भ में देखना ही समीचीन लगता है।

इस प्रकार की भावना मन्त्र व विगों के प्रति अध्ययन क्रम में बराबर रही है। इसमें अनेक विद्वानों में विचारों से बराबर प्रेरणा मिली। बराबर सोचता रहा कि लौकिक जीवन मूल्यों की स्थापना और उसकी अपेक्षा को प्रस्तुत करने से इतर क्या साहित्य का महत्त्व है? अतः इसी चिन्ता में सुयोग पाते ही अपने अध्ययन को और अनेक विद्वानों की समसामयिक चेतना को इस पुस्तक के साथ प्रस्तुत

कर रहा २ अपनी मूल्यात्मक चिन्त को केवल भक्तिकालीन कृष्ण भक्तों को रचना में ही प्रस्तुत कर सका हूँ। अन्य भक्तों के साथ कभी बात को आगे बढ़ाया जाना अपेक्षित है। कुल पाँच अध्यायों में अपनी मूल्यात्मक अवधारणा को प्रस्तुत कर सका हूँ। इसी क्रम में शायद समस्त सांस्कृतिक मूल्यों का अध्ययन किया जा सका है। यह तो सुधी पाठक की सहमति पर निर्भर है विश्वविद्यालय की आर्थिक आर्थिक सहायता योजना के अन्तर्गत भक्तिकालीन कृष्ण-काव्य और मानव-मूल्य विषय को रिसर्च प्रोजेक्ट के लिये चुना था। अतः उसकी सीमा के अन्तर्गत उसे पुस्तक रूप में प्रस्तुत करते हर्ष हो रहा है। इसकी अपनी सीमा थी। ऐसा नहीं हो सका कि समस्त कृष्ण-भक्तों की समीक्षा की जाय और उनकी हर रचना से उदाहरण लिये गये हों। इतना सम्भव नहीं था क्योंकि इसके लिये काफी समय की आवश्यकता है। मेरी विचारधारा में जो रचना उदाहरण बन सकी उसे स्वीकार किया गया और उन्हें नया अर्थ देने की कोशिश भी की गयी है। उस सन्दर्भ में मेरी समझ जसी थी वसी ही मैंने प्रस्तुत करने की कोशिश की है। अपनी पूरी मान्यता में वे मुझे उचित भी लगे। अन्त में प्रयुक्त होनेवाले शब्द गिरधरलाल, प्रभु, गोपाल, गोविन्द आदि शब्दों के कारण मैं धार्मिक आग्रह न रख सका क्योंकि इन नामों को मैंने तत्कालीन चरम मूल्यों के अन्तिम लक्ष्य के रूप में मान लिया है। विभिन्न आलोचकों की आलोचना से अपने विचार को पुष्ट किया है और उनका बड़ा सहारा था कि मैंने अपने विचार को केवल भावावेश ही नहीं समझा अपितु उसे वर्तमान की आवश्यकता पाया। सारा प्रयास पाठकों के पास समर्पित है। यदि वे मेरी अवधारणा से सहमत हों या अपनी प्रतिक्रिया प्रस्तुत करें तो इस कृति की यही कृतकृत्यता होगी। यदि यह अध्ययन आज की चेतना के विकास में सहयोग दे सके तो निश्चय ही इस कृति की अपनी अर्थवत्ता यही है।

इस पुस्तक के क्रम में मैं उन विचारकों का आभारी हूँ जिन्होंने नयी दृष्टि से भक्तिकालीन काव्य को देखने परखने की कोशिश की है और जो नयी काव्य-चेतना की समीक्षा को दिशा देनेवाले हैं। मैं उन समस्त मित्रों एवं सहयोगियों का आभारी हूँ जिन्होंने मुझे बराबर उत्साह और सहयोग दिया है। गुरुवर प्र० रघुवश जी को प्रणाम करना मेरा हमेशा कर्तव्य है क्योंकि उनसे जो साहित्यिक दृष्टि मिली उसके लिये मैं हमेशा यही भाव रखता हूँ।

हरिश्चन्द्र मिश्र

शान्तिनिकेतन

विषय-सूची

| | |
|---|-------|
| विषय : | पृष्ठ |
| भूमिका | |
| १। मानव जीवन को दारावाहिकता और सृजनशीलता | १ |
| २। सांस्कृतिक मूल्यों की अजस्रता और कृष्ण-काव्य की रचनाशीलता | १२ |
| ३। युगीन मूल्यों की प्रक्रिया और कृष्ण-काव्य | ४२ |
| क सामाजिक, राजनीतिक तथा आर्थिक मूल्य और कृष्ण-काव्य | ५० |
| ख—धार्मिक, दार्शनिक मूल्य प्रक्रिया और कृष्ण-काव्य | ७५ |
| ४। सौन्दर्य परक मूल्य और कृष्ण-काव्य | ९४ |
| ५। भक्ति के विकास की परम्परा में धार्मिक साधना का मानववादी आधार | १०७ |
| ग्रन्थ सूची | १२१ |

मानव जीवन को धारावाहिकता और सृजनशीलता :

मानव जीवन में धारावाहिकता है क्योंकि मनुष्य में सामाजिक के रूप में जीवन और अनुभूति के स्तर पर गुणात्मक विकास होता रहा है। इसीलिये सपस्त मानव—कर्तृत्व प्रयोजन तथा सापेक्षवाद के स्तर पर इतिहास की चीज बन जाता है। इस प्रकार परम्परावादिता के स्तर पर मानव जीवन में अजस्रता होती है। अतः व्यक्ति और समाज में अटूट सम्बन्ध होता है और इसीलिये वह परम्परा को वहन करता है, साथ ही परम्परा में बहुत कुछ जोड़ता भी चलता है। फलतः व्यक्ति और समाज का अटूट सम्बन्ध, मानव-जीवन के परम्परा निर्माण और ग्रहण में है। परम्परा के रूप में ही मानव-जीवन या कि मानव के चेतनात्मक विकास में परम्पराविहित अजस्रता होती है। इसी सामाजिक गठन के क्रम में ही मानव अपनी सृजनशीलता का प्रयोग करता और कि बदलता रहता है। वह किसी वस्तु के प्रति मानसिक क्रिया से जुड़ता चलता है और उसको अर्थ-सन्दर्भ में समेटने का प्रयास करता है। यहीं उसकी प्रयोजनशील कल्पना फलित होने लगती है। मनुष्य विषय को अर्थ से जोड़ने के प्रयास में चेतनात्मक जगत् का निर्माण करता है और सतत् परिवर्तित तथा परिवर्धित भी होता चलता है। इसी बीच वह सृजनशील होता है और अपनी इस विशिष्ट सृजनात्मकता में सामान्यीकरण का शिकार भी होता चलता है। “मनुष्य को उसकी जो विशेषता पशु से पृथक् करती है वह यह है कि वह प्रदत्तों के विश्व में नहीं रहकर व्यवस्थात्मक या संरचनात्मक विश्व में रहता है। संरचना को हमने कहीं अर्थ-सन्दर्भ भी कहा है। संरचना या अर्थ-सन्दर्भ से हमारा तात्पर्य है चित् या मन की क्रिया, जो किसी विषय के होने की प्रामाण्य होती है। इस प्रकार जितने प्रकार के विषय हैं उतने ही प्रकार के अर्थ हैं, अथवा कहें जितने प्रकार के अर्थ हैं उतने ही प्रकार के विषय हैं, क्योंकि अर्थ विषयों का रचयिता है। यद्यपि पशु-व्यवहार भी अर्थ-क्रियात्मक ही होता है है, किन्तु उसके विषय अर्थ-क्रिया के क्षण में प्रस्तुत होते हैं, मानव-व्यवहार व्यवस्थात्मक होते हैं।” (शल्यदेव : संस्कृति मानव कर्तृत्व की व्याख्या, पृ० १) ।

मनुष्य अपने जीवन के प्रवाह में निरन्तर और अथ का आनुशासनिक प्रयोग करता चलता है न कि क्रिया के क्षण में मात्र सचेत होता है। अर्थवत्ता के साथ जुड़ कर ही मानव-व्यवहार एक जागतिक व्यवस्था का अंग बनता है। यह अर्थवत्ता भी सामाज्य सापेक्ष होती है। इसीलिये मनुष्य सामाजिक व्यवस्था को मूल्यात्मक सन्दर्भ में तोड़ने का प्रयास करता है। इसीलिये वह संरचनात्मक होता चलता है, क्योंकि व्यवस्था का भजन नयी मूल्यात्मक व्यवस्था की संरचना का ही एक पहलू है। इस बीच वह कारण की मृङ्खला से अपने को मुक्त पाता है। लेकिन उसकी यह स्वतन्त्रता निश्चय ही समाज के बन्धन में ही हो सकती है, क्योंकि उस दौरान अपनी बौद्धिकता के कारण ऐसा करने के लिये बाध्य होता है। इस प्रक्रिया में वह मोक्ता न हो कर कत्ता होता है, क्योंकि वह अपनी बौद्धिकता एवं अवधारणा तथा सवैयों का निर्व्यक्तीकरण करता है। उस समय जब मनुष्य संरचनात्मक दृष्टि में जीता है, वह व्यक्ति रूप से हट कर संस्कृत मानव होता है और वह व्यक्तित्व से आगे चलकर अतिव्यक्तित्व के धरातल पर पहुँच जाता है। अब वह सांस्कृतिक अस्तित्व में अपनी बैलना का लय करता होता है। अतः उसकी स्वतन्त्रता भी एक सीमा रेखा में बंधी होती है।

मनुष्य को समाज की व्यवस्था बनाए रखने के लिये तथा उसमें नैतिक जीवन यापन करने के लिये संघर्ष करना पड़ता है। इसका अर्थ यह नहीं कि उसका संघर्ष व्यक्ति तथा समाज के बीच होता है, बल्कि समाज के अन्तर्गत रहनेवाले व्यक्तियों के समूहों के बीच होता है। तत्पर्य यह कि सृजनशीलता का काम एक जोखिम का काम है। सृजनशील व्यक्ति, रचनात्मकता के दौरान समस्त संकटों को सहन करने की शक्ति और क्षमता रखता है और समस्त व्यक्तियों के वास्तविक कष्ट से वाकिफ होता है। सच बात यह है कि सृजन में लगा हुआ व्यक्ति आस्थावान क्रान्तिकारी होता है, क्योंकि वह मूल्यों को रचता भी है और तोड़ता भी है। वह समाज की अपेक्षाओं को केन्द्र में रख कर ही कार्य करता है। तुलसीदास को रामचरित मानस अधीभाषा में लिखते समय क्रान्तिकारी होना पड़ा होगा और कबीर को हिन्दू तथा मुसलमानों की जड़ता की भत्सना करते समय क्रान्तिकारी मानस बनाना पड़ा होगा। यहाँ क्रान्तिकारी होने का विशेष अर्थ है। क्रान्तिकारी वह है जो प्रगतिशील हो सके।

रखता है रचनाशील व्यक्ति जड़ता का विरोधी और इसीलिये गत्यात्मक होता है। वह समाज में जीता है, उससे जुड़ा होता है तथा सक्रिय रूप में समाज को प्रवाह या परम्परा देता चलता है। समाज से पृथक् होकर मनुष्य की सक्रियता शून्य हो जाती है। अतः, मनुष्य अपनी सृजनात्मकता का समर्पण समाज के प्रति करता है और उसकी परम्परा को ग्रहण करता हुआ आगे परम्परा के लिये कुछ छोड़ता भी चलता है। समाज और व्यक्ति की अन्योन्याश्रितता के कारण ही व्यक्ति समूह की समस्त क्रिया कलापों एवं बौद्धिक चिन्तन का सञ्चित रूप समाज में अभिग्राह्य होता चलता है।

मनुष्य विवेकशील प्राणी है। इसी विवेकशीलता के कारण ही वह मूल्यों की रचना करता चलता है। मूल्यों को इच्छा के साथ जोड़ना भ्रान्ति है। व्यक्ति इच्छा रखता है इसलिये वह रचनात्मक नहीं है अपितु वह बौद्धिक प्राणी है। अतः विवेक करने की शक्ति उसमें है। इसीलिये वह मूल्यों का सृजन करता है। “मूल्य इच्छा का ठीक विपरीतार्थक है, इसका स्रोत विवेक में है, जो प्रायः ही इच्छा के विपरीत कर्म के लिये मानव-कर्ता को नियोजित करता है।” (शल्यदेव वही पृ० ६) मनुष्य की सृजनशीलता को समझने के लिये समाज की अवस्थिति को समझना आवश्यक है। इसके साथ ही मानव की सृजनशीलता का दर्शन होता है। मानव की सृजनशीलता को समझने के लिये समाज की अवधारणा का विवेचन आवश्यक है। इससे मानव की निरन्तरता और अजस्रता में उसके जीवनगत एवं चेतनात्मक प्रभाव का निर्धारण किया जा सकता है।

मानवजीवन आदि से अब तक विकासमान है और इसलिये वह ऐतिहासिक है। इतिहास में व्यक्ति और समाज की समान रूप से भूमिका होती है। एक के बिना किसी का अस्तित्व नहीं होता। “मानवविकास के इतिहास में व्यक्ति और समाज दोनों का समान रूप से प्राधान्य है और उनमें से किसी भी एक को प्राथमिक नहीं कहा जा सकता।” मनुष्य में मानवीय प्रकृति तभी विकसित होती है, जब वह सामाजिक मनुष्य होता है और जब वह अनेक मनुष्यों के साथ एक सामान्य जीवन में भागीदार होता है” (मैकाइवर एव पेज : समाज, पृ० ३८, ४१)। मानव समष्टि से युक्त होने के कारण मानव-चेतना के आरोह अवरोह के साथ समाज में भी मानव-जीवन की भाँति जन्म, जीवन, प्रौढ़ता, वृद्धावस्था और मृत्यु जैसी जविक प्रक्रिया देखी जा सकती

1. इस रूप में समाज विश्व मानव के रूप पर सदा होता है और संस्कृति इस संस्कृति के रूप प्रदान कर लेती है। समाज एक ऐसी व्यवस्था है, जिसमें मनुष्य अपनी प्राणी-वर्ण-उत्पत्ति, मानव-व्यवस्था के नियन्त्रणों अथवा स्वतन्त्रता में परिभाषित करता है। इसी स्वतन्त्रता समाज में ही सम्भव है। समाज अपने परिवर्तन में निरन्तरता तथा अस्थिरता का दृष्टिकोण होता है। इस समाज व्यवस्था में ही मनुष्य के सामर्थ्य सम्पत्तियों को रूप देता बनती है। समाज व्यक्तिगत और सामूहिक अधिकार सत्ता और पारस्परिक सहयोगिता की, अनेक भूत व श्रेणियों की तथा मानव-व्यवस्था के नियन्त्रणों अथवा स्वतन्त्रताओं की एक व्यवस्था है। इस निरन्तर परिवर्तनशील व अस्थिर व्यवस्था को हम समाज होते हैं। वह सामाजिक सम्बन्धों का एक तन्ता-बाना है और सदा बदलता रहता है (मैकाइवर एवं पेज, पृष्ठ ५)। सामाजिक प्राणी होने के साथ मनुष्य आपसी की स्थिति से भी गुजरता है। व्यक्ति, जेतना में अपने परिवेश और परम्परा को व्यक्तित्व बनाता है, वह सामाजिक व्यक्तित्व से भिन्न होता है उसमें व्यक्ति व्यक्तित्व नहीं होता है और सामाजिक व्यक्तित्व व्यक्ति के व्यक्तित्व को स्वीकृत एवं परिभाषित करता है। अतः यह विवेक और समानता का प्रतीक-चिह्न को एक दूसरे से सम्बन्धित करता है। समानता और भिन्नता के अन्तर्गत हमें इन दोनों वस्तुओं के आपसी सम्बन्ध की जानकारी होती है। शरीर-देव संस्कृति के सामाजिक व्यक्तित्व और व्यक्तित्व को व्यक्ति व्यक्तित्व मानती है। के अभिव्यक्ति की प्रति को समग्र जीवन दर्शन का नया रूप कहेंगे हैं।

मनुष्य समाज में रहता हुआ अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिये सहकारी तन्त्रे अनुसार सहयोग लेता और उत्ती मात्र में वह अपने सन्धी को भी योग दे सकता है। इस प्रकार समाज ही प्रगति आवश्यकता है। वह मनुष्य लिये परिवर्तन के रूप में होता है। "राज्य-विस्तार से हमारा सम्बन्ध यन्त्र-गण है-राज्य का भूमि से जो सम्बन्ध है उससे भी गहरा है, जहाँ वह स्थित होता है" (मैकाइवर और पेज, वही पृष्ठ ४२)। समाज और वैयक्तिकता सम्बन्ध मात्र अतीत को ही समाहित नहीं करता अपितु वह उद्देश्य की बात करता है, जिसके लिये सर्व-प्रयत्नशील रहता है। मनुष्य समाज के साथ-साथ-साथ विकसित करने का लक्ष्य लेकर निरन्तर गतिमान रहता है। मनुष्य के भीतर ही संस्कृति का आदान-प्रदान करता है, लेकिन इसका सर्वथा अन्तर्गत पूर्ण सम्बन्ध नहीं होता। अतः समाज में सहयोग और सह-प्र

दोनों दिखाई देता है। समाज में ही सस्कृति का अस्तित्व होता है। मनुष्य की प्रकृति, जीवन और चिन्तन, रीतियाँ तथा रोजमर्रा के काम—काज, कला, साहित्य, धर्म, मनोरंजन आदि की अभिव्यक्ति उसकी सामाजिक अवस्थिति में ही सम्भव है।

समाज अपनी समष्टिगत प्रारूप में सस्कृति और चेतना के स्तर पर महामानव का स्वरूप ग्रहण करता है, जिसमें धार्मिक अवतार की भाँति परिवर्तन होता चलता है। यह परिवर्तन युग-सापेक्ष मानव समष्टि की वस्तुनिष्ठता के कारण ही होता है जिसके अधीन मनुष्य मूल्यों की रचना करता चलता है। वह अपनी वस्तुनिष्ठता में ही सतत् प्रवाहमान होता है। इसे परिवर्तन का उद्भविकास कहा गया है। “उद्भविकास की प्रक्रिया वस्तुपरकता से निर्दिष्ट होती है और यह ज्ञात किये जाने के लिये प्रतीक्षा करती रहती है। यदि इस प्रकार प्रकट होनेवाली प्रक्रिया हमारे बांछित मूल्यों को सन्तुष्ट कर देती है और यदि उद्भविकास परक परिवर्तन की दिशा हमारे द्वारा अभीष्ट मूल्यों की पूर्णता उपलब्ध करा देती है फिर यह उद्भविकास परक प्रक्रिया हमारे लिये प्रगति भी है” (मैकडवर एवं पेज, पृ० ४५८)। इसके साथ ही सामाजिक परिवर्तन के सन्दर्भ में जैविक कारक की बात उठायी गयी। उससे मनुष्य के मानसिक विकास को भी रूपायित किया गया। इसके अन्तर्गत इस बात पर विश्वास किया जाने लगा कि पर्यावरण और आनुवंशिकता के आधार पर ही मानव मस्तिष्क का विकास होता है। इस प्रकार पिता का विकसित रूप ही पुत्र है। किन्तु यह सर्वथा सत्य नहीं, क्योंकि मानव-मस्तिष्क जैविकीय विकास से निकल कर विकास के लिये काफी स्वतंत्र है। जैविकीय विकास मात्रात्मक है, जबकि मस्तिष्क का विकास गुणात्मक होता है। मुर्गी के अण्डे से मुर्गा का होना जैविकीय विकास है तो पंखी के मस्तिष्क से मानव मस्तिष्क का विकास गुणात्मक होता है। सांस्कृतिक विकास में दोनों विकास एक साथ होता है। इस रूप में सामाजिक विकास परम्परा में गुणात्मक विकास है। “यद्यपि मानसिक विकास अभी तक जैविकीय विकास पर निर्भर है फिर भी यह जैविकीय आवश्यकताओं के पूर्णतया अधीन नहीं है और प्राकृतिक दरण का अब इसपर सिमितरूप से प्रभाव और नियन्त्रण होता है। मस्तिष्क कुछ सीमा तक अपनी जैविक अधीनता से निकल जाता है और अपने स्वयं अस्तित्व के अनुरूप वह अपना विकास करने में स्वतन्त्र है। परन्तु ऐसा केवल एक नये पर्यावरण के सम्बन्ध में होता है। यद्यपि अभी तक मानसिक विकास की निरन्तरता जैविक आनुवांशिकता के कारण सम्भव

है। मानसिक प्रगति मुख्यतः मानसिक गुणों में वृद्धानुगत रूप से होने वाली वृद्धियों के कारण नहीं है। बल्कि यह मानव उपलब्धि में परिवर्तनों के उस व्यापक विस्तार द्वारा है" (मैकाइवर एवं पेज : वही पृ० ४७४) ।

समाज की वैज्ञानिक व्याख्या के अन्तर्गत दो वस्तुस्थितियों का निवारण किया जा सकता है। पहली वैयक्तिक वस्तुस्थिति और दूसरी सामाजिक वस्तुस्थिति। ये वस्तुस्थितियाँ अन्तर्सम्बन्धित हैं। इनमें पृथक्ता नहीं है। वैयक्तिक वस्तुस्थिति को ऐकिकों के रूप में स्वीकार करके समाज के अध्ययन और परिवर्तन को संभाला जा सकता है। सामाजिक व्यक्तित्व की रचना में वैयक्तिक वस्तुस्थिति का परिवर्तन हो जाता है। इस पूरी प्रक्रिया में ऐकिकों का संघर्ष होता है और उसमें परिवर्तन भी होता रहता है। इस स्थिति में मनुष्य कलाओं से रुढ़ियों और रुढ़ियों से दर्शन की ओर अग्रगामी होने में एक विस्तृत क्षेत्र छोड़ता चलता और उत्तरोत्तर प्रगामी होता चलता है। इस प्रकार प्राकृतिक वरप में प्रतिस्पर्धा की स्थिति से एक असीमित क्षेत्र में मानव का प्रवेश होता है, जहाँ प्रतिस्पर्धा का भाव जग प्रवृत्त करता है। ये सारे क्षेत्र जो घूटते चलते हैं, लोकरीतियों के रूप में वर्तमान रहते हैं।

सामाजिक विकास का मार्क्सवादी सिद्धान्त व्यावहारिक स्तर पर सड़ा होता है, जिसमें आदर्श और कल्पना का आग्रह नहीं रहा है। इसमें आर्थिक व्यवस्था की ही समाज की संरचना एवं विकास के लिये अनिवार्य तत्त्व माना गया है। "सम्पूर्ण समाज की आर्थिक रचना का निर्माण करता है जो कि वास्तविक आधार होता है, जिसपर कि वैज्ञानिक और राजनीतिक अधिसंरचना (Super structure) खड़ी होती है और जिसके अनुरूप सामाजिक, चेतना के निश्चित रूप विकसित होते हैं।" (मैकाइवर एवं पेज : पृ० ४८२) । सामाजिक विकास की विभिन्न मतावलोकना में निश्चितता का दर्शन नहीं होता है। समाज में वैयक्तिक वस्तुस्थिति के परिवर्तन के साथ ही पूरे समाज की व्यवस्था में भी परिवर्तन आता है। समुदाय के समस्त व्यक्तियों को भिन्न भिन्न परिस्थितियों में अपने विचारों का समायोजन करना पड़ता है। अब इस परिवर्तन में उन ऐकिकों से दृष्टि दस ही अपने विचारों की आधारों में परिवर्तन करना पड़ता है। इस बीच उसकी पहली अर्धत्वे प्रयोजन होने सिद्ध हो चुके होती हैं। व्यतिरिक्त जब बदल जाता है सभी व्यक्ति को अपनी ऊर्जा को मूल संरचना में पुनर्संयोजन करना पड़ता है। इस बीच जो दूसरी दृष्टि पड़ता है उनके उत्प्रेजन के साथ प्रतिप्रिया होती है। इस समायोजन की

प्रक्रिया में स्वतंत्रता और सुविधा के अनुरूप सामाजिक रचना में विकास होता चलता है। उसकी सीमा वैयक्तिकता को निर्व्यक्तिकता प्रदान करने की क्षमता पर निर्भर करती है ताकि विकास या परिवर्तन सबका हो सके। वैयक्तिक परिवर्तन, परिवर्धन की अनुपस्थिति में समुदाय बदलती हुई साधारण स्थिति के अनुरूप मन्दगति से बदलता है। आर्थिक स्थिति के दबाव से देखा जा सकता है कि जिस समाज में धनी वर्ग के लोग होंगे जिन्हें काफी अवकाश है, उन्हें बदलते वातावरण में परिवर्तन और समायोजन की आवश्यकता नहीं पड़ती। यही कारण है कि धनी लोग अपनी इच्छाओं आदि में जल्दी परिवर्तन करने को बाध्य नहीं होते। मनुष्य समाज के अन्तर्गत धर्म, कला और नीति का निर्धारण और उद्घाटन करता है। इनको समाज में मूल्य के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। इनके मूल्य का कारण, इनका स्वयं का सवेग नहीं अपितु वह है जिसके तहत मनुष्य अपने कर्तव्य का अर्थ समझता है। समाज में इस प्रकार की मूल्यात्मकता की अपेक्षा रहती है, क्योंकि इसके बिना समाज अपनी रचना में परम्परित नहीं हो सकता। आपसी सम्बन्धों के अभाव में समाज समष्टि बनकर रह जाता है। अतः व्यक्ति और समष्टि के अन्तर्गत सामाजिक स्थिति का होना अति आवश्यक है। मनुष्य का जो सामाजिक अनुभव है, वही संस्कृति है, जो व्यक्ति और समाज की प्राणशक्ति है। व्यक्तिगत अनुभव सापेक्षिक होकर ही सामाजिक अनुभव बनता है। समाज केवल आवेगात्मक पर्यावरण नहीं है, अपितु अनेक उपयोगी अर्थ और व्यवहार की वस्तुएँ इस पर्यावरण को निर्मित करती हैं। "समाज केवल आवेगात्मक पर्यावरण अथवा समष्टि नहीं है, वैज्ञानिक, दार्शनिक धार्मिक, उपयोगात्मक आदि अनेक प्रकार के अर्थ-व्यवहार-वस्तुएँ इसके पर्यावरण को फलित करती हैं" (शल्यदेव : वही पृ० ३३)।

समाज की रचना को परमाणवीय रचना के रूप में देखा जा सकता है। यह समस्त व्यक्तियों का केन्द्रक है। इसके अन्तर्गत हर मनुष्य आकर्षण तथा विकर्षण बल का अनुभव करता हुआ आपस में सम्बद्ध होता है। "यह संस्थान सामाजिक विश्व में छोटे से छोटा संस्थान होता है जो आवेगात्मक आधार पर निर्मित अन्तर्व्यक्तिक संस्थान होता है। यहाँ जिस छोटे से छोटा सामाजिक ऐकिक की चर्चा की गयी वह सामाजिक व्यक्ति का व्यक्तित्व और व्यक्ति का व्यक्तित्व निर्व्यक्तिकता की प्रवृत्ति के कारण सर्वथा भिन्न होते हैं। समाज की जीवन्तता का सामाजिक संस्थाओं की सृजनात्मकता से घनिष्ट

सम्बन्ध है। मनुष्य सच्चे अर्थ में अपनी प्रगति का नियमन सृजनशीलता के द्वारा करता है। मनुष्य की सृजनशीलता का ज्ञान आत्मानुभूति के द्वारा होता है। कठोर तर्क प्रणाली से मनुष्य की सृजनशीलता दृढ़ से आत्म-निर्धारण करने की बात सिद्ध नहीं की जा सकती। देवराज के शब्दों में सृजनशीलता को निम्न रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है।

“क—मनुष्य अपने परिवेश को एक सार्थक क्रम या व्यवस्था के रूप में जानता या ग्रहण करता है।

ख—मनुष्य लगातार अपनी प्रतिक्रियाओं की सीमा में विस्तार करता रहता है। जिस यथार्थ के प्रति ये प्रतिक्रियाएँ की जाती हैं वह भी निरन्तर विस्तृत होता रहता है।

ग—मनुष्य प्रकृति के वस्तुक्रम में अपने उपयोगात्मक तथा सौन्दर्यमूलक प्रयोजनों के अनुसार परिवर्तन और नये संगठन उत्पन्न करके अपनी सृजनशीलता को प्रमाणित करता है।

घ—मनुष्य की सृजनशील प्रकृति का सबसे स्पष्ट प्रकाशन उसकी कल्पनामूलक निमित्तियों में होता है।

च—अन्त में कहा जा सकता है कि वह ज्ञातके आधार पर उच्चतर का भावन प्रस्तुति करें—इस उच्चतर का सम्बन्ध हमारी नैतिक, सौन्दर्यपरक अनुभूतियों से होता है। कल्पना द्वारा प्रस्तुत उच्चतर को यथार्थ बनाने का प्रयत्न ही मनुष्य जाति की प्रगतिशील बनाता है” (देवराज : संस्कृति का दार्शनिक विश्लेषण : पृ० १४—१५)।

मनुष्य अपनी सृजनशीलता के कारण जीवन तथा समाज के अर्थ को वस्तुपक्ष बनाता चलता है या कि अपने कर्तव्य-अर्थ को इस रूप में प्रस्तुत करता है कि एक निश्चित सन्दर्भ में देखने पर वह सर्वसामान्य प्रेक्षकों को एकही वाक्य या अतिप्रसन्न पट्टा देता है। इसी के साथ मनुष्य अपनी सृजनशीलता, संवेदन तथा कल्पना का प्रयोग इस रूप में करता है कि सामान्य संवेदन और कल्पना से युक्त परिदृश्य अपने दुःख-साधनों के रूप में ग्रहण कर सके। मनुष्य की सृजनशीलता समाज के भीतर विज्ञान और दर्शन द्वारा निमित्त प्रत्ययों या धारणाओं में नवीनता का प्रक्षेप करती है। “मनुष्य की सृजनशीलता अपने को विज्ञान और दर्शन द्वारा निमित्त प्रत्ययों या धारणाओं में और उन कल्पनामूलक

स्थापनाओं में जो उन पर्यटकों की नये रूपों में गठित करती है पकट करती है (देवराज : पृ० २)

सामाजिक एवं परम्परा के रूप में मानव-जीवन में एक धारावाहिकता है। इस अजस्र प्रवाह में मनुष्य मूल्यों की खोज में सदा प्रयत्नशील रहता है। परिणामतः वह रचनाशील होता है। इस खोज में निरत रहते हुए वह मूल्यों की सृष्टि करता चलता है। जब मनुष्य युग की अपेक्षाओं के क्रम में जी रहा होता है, उस समय उसे तृप्ति भी होती है। "मनुष्य द्वारा किये गये मूल्यांकन या मूल्यात्मक निर्णय न तो स्वाभिसन्धता हैं और न केवल शोक की चीज, वास्तव में वे मानव-प्रकृति की अनिवार्य आवश्यकता हैं" (देवराज : पृ० ४७)। इस मूल्य सृष्टि के समय मनुष्य पूर्णतः कर्तुनिष्ठ होता है। निश्चय ही इस बीच वह अपनी समस्त मानवीय इच्छाओं, संवेदनाओं, सम्मत्तियों अथवा दूसरी मनोदशाओं को इस रूप में प्रस्तुत करता है कि वे सभी मनुष्य की इच्छा संवेदना, सम्मत्ति तथा मनोदशा होकर प्रस्तुत होती है। इस प्रकार मनुष्य अपनी सृजनशीलता के अनुक्रम में सामान्यता का प्रयोग करता है। मूल्य समाज-सापेक्ष ही अपनी अवस्थिति रखते हैं। समाज निरपेक्ष मूल्यों की कल्पना नहीं की जा सकती। यह सापेक्षता मानव-ज्ञान की वह सीमा है, जहाँ तक वह भौतिक जगत् की जानेता है। वस्तुओं के समस्त गुण सापेक्ष होते हैं। अतः उनकी अवस्थिति में दूसरी चीजों की सम्बद्धता अपेक्षित है। मनुष्य समाज का अनुभव तथा भौतिक जगत् का ज्ञान ग्रहण करते हुए सार्वभौम की खोज करता रहता है। इस बीच मनुष्य व्यक्ति चेतना में जीता हुआ, वस्तुगत होता चलता है। 'सादृश्य' यह है कि कर्तुगत होने में उत्तम अल्प नियन्त्रण नहीं रह जात, अपितु बहुतसे लोगों के नियन्त्रण होता है। इस प्रकार मनुष्य दृश्य-जगत् में जो प्रेक्षण तैयार करता है उसमें विभिन्न प्रेक्षकों के बीच सामान्यता देखी जानी चाहिए। सृजनशीलता सम्बन्ध मनुष्य में और उससे उत्पन्न प्रतिक्रिया लो-
पट्टि में होती है। यही कारण है कि स्व विशेषज्ञ की सम्मत्ति ही सामान्य अथवा स्वाभाविक मानी जाती है।

मनुष्य समाज में नैतिकता एवं सौन्दर्य से सम्बन्धित गुणों को जो भौतिक दृश्य-जगत् में पाये जाते हैं, वस्तुनिष्ठ स्तर पर प्रस्तुत करता है। मनुष्य जब समाज में नैतिकता की स्थापना करना चाहता है तो ये नैतिकता से सम्बन्धित

विशेषताएँ भी वस्तुनिष्ठ हो जाती हैं इस प्रकार मनुष्य समस्त सामाजिक ज्ञान को वस्तुनिष्ठ स्तर पर ही परम्परा को जोड़ बनाता चलाता है जिसका प्रतिफल संस्कृति, दर्शन, साहित्य और कला आदि में होता मिलता है। मनुष्य को इस मूल्य सृष्टि के लिये तथा सापेक्षिक होने के लिये निजी इच्छाओं का दमन करना होता है। "अपने अभीष्ट मूल्यों, आदर्शों तथा आकांक्षाओं की पूर्ति के लिये मनुष्य अपनी बहुत सी दूसरी इच्छाओं पर कठिन नियन्त्रण अथवा दमन कर डालते हैं।" (देवराज : वही पृ० ९०)। मनुष्य जो कुछ करता है वह समाज के लिये समाज के भीतर करता है। इस प्रकार वह मानव-इतिहास का अंग बनता जाता है। अतीत को नयी व्याख्या देता है, वर्तमान की अपेक्षाओं के क्रम में उसे ग्रहण करते हुए वर्तमान की विशुद्धताओं को बदलने हेतु क्रान्तिकारी स्वरूप ग्रहण करता है। अपनी परम्परा में बदलना और मूल्यों की प्रक्रिया में गतिशील जीवन की ओर उन्मुख होना मनुष्य का अनिवार्य गुण है। मनुष्य की सृजनशीलता एक विशिष्ट गुण है जो उसके ज्ञान का भी अतिक्रमण कर जाती है। इसी रूप में वह युग, परिवेश और क्षण का व्यापक अनुभव करता हुआ हर आगामी उपलब्धि में वह अपने को योंकि मनुष्य जाति को समेटता रहता है। इसी रूप में वह धार्मिक, अलौकिक एवं आध्यात्मिक तथा दिव्याराधन को समर्पित जीवन-दर्शन की चोखो को फाड़कर वस्तुस्थिति से जुड़ सका। समाज और राजनीति तथा दर्शनके सन्दर्भ में मूल्यात्मक सन्दर्भ ग्रहण करता हुआ वह काष्ठीय वायवीयता से हटकर मिट्टी से जुड़ता गया। यथार्थवादी होता हुआ वह यथार्थवादिवाद का विरोधी हुआ। फलतः वह मानवतावादी से मानववादी, व्यक्तिवादी, सामाजिक व्यक्तिवादी आदि जीवन-दृष्टियों से सम्बद्ध होता गया। अब उसने मानव केन्द्रित चिन्तन को ही सत्य के रूप में स्वीकार किया। इस प्रकार अपनी जी जाती हुई जिन्दगी के यथार्थ को सामाजिक सत्ता में उसने मूल्य के रूप में स्वीकार किया। धार्मिक साधना में भी लौकिकता को स्वीकार करते हुए उसे अनिवार्य रूप से जीवन की पीठिका पर आसीन किया। यह सब कुछ अपनी परम्परा की धारवाहिकता और मनुष्य की सृजनात्मकता के तहत हुआ। मनुष्य की परम्परा—वहन तथा उसमें नवीनता का प्रक्षेप ही उसके समाज को ऐतिहासिकता प्रदान करता है। मानव की इस आधारभूत चेतना को निर्धारित करके ही किसी युग की सच्ची समझ खड़ी हो सकती है। फलतः बदलाव की भूमिका और अपेक्षित आवश्यकता के

क्रम में रचनाकाल के वस्तु-जगत् का मूल्यात्मक सन्दर्भ निर्धारित किया जाना अपेक्षित है। इसी के क्रम में सांस्कृतिक मूल्यों का रचनात्मक सन्दर्भ भी समझा जा सकता है। आगे विभिन्न शीर्षकों में सांस्कृतिक मूल्यों के क्रम में साहित्यिक रचनाधर्मिता का निर्धारण किया जाना अपेक्षित है।

सांस्कृतिक मूल्यों की अजस्रता और कृष्ण-काव्य की रचनाशीलता ।

सांस्कृतिक उपलब्धि के रूप में ही संस्कृति (सूक्ष्म-विश्व) वर्धमान और ऐतिहासिक होते हैं। मानव का गुणात्मक विकास, सामाजिक सम्बन्धों के बीच उसकी संस्कृति का ही विकास है। सांस्कृतिक मूल्यों के अन्तर्गत मनुष्य की समस्त शिक्षाओं का समावेश किया जाता है। इस प्रकार समस्त अनुशासनगत चेतना का बौद्धिक विकास ही संस्कृति के रूप में प्रतिक्रियित होता है। निश्चय ही ये विभिन्न अनुशासनगत विचार एवं चेतना कहीं न कहीं हमारे बौद्धिक चिन्तन के साध्य और साधन दोनों हैं। यह समस्त अनुशासनगत चेतना का विकास सही अर्थों में मानव-सृजनात्मकता का प्रतिकल है, सांस्कृति के अन्तर्गत बाह्य और आन्तरिक सूक्ष्म शिक्षा संस्थानों का समावेश किया जाता है। धार्मिक मूल्य, दार्शनिक मूल्य, कलात्मक मूल्य तथा साहित्यिक मूल्यों को संस्कृति के सूक्ष्म आन्तरिक मूल्यों के रूप में स्वीकार किया गया, जिनकी अलग-अलग क्रियाएँ हैं। अतः संस्कृति का समग्र विवेचन आवश्यक है। विभिन्न अनुशासनों के अन्तर्गत मानव की या उसकी उस भाविक सृजनशीलता पर विशेष ध्यान देना आवश्यक है जिस भाविक रचनात्मकता को ग्रहण कर साहित्य और अन्य अनुशासन आपसी समानता के करीब पहुँचते हैं। इस प्रकरण में, मनुष्य अपनी आन्तरिक शक्ति का प्रयोग करता चलता है और साथ ही अस्वभाविक अवरोधों को हटाता भी चलता है। मनुष्य ने अपने धर्म दर्शन कला एवं साहित्यिक अभिव्यक्ति के लिये जिन प्रतीकों का प्रयोग किया है, उनका भी विकास होता चलता है। वे क्रमशः अभिव्यक्ति की क्षमता की ओर अग्रसर रहे हैं। सांस्कृतिक विकास के सन्दर्भ में ही मानव के गुणात्मक एवं बौद्धिक विकास की यात्रा का निदर्शन हो सकता है।

संस्कृति को मनुष्य का समस्त सीखा हुआ ज्ञान कहा गया। इस बीच निश्चय ही समाज सापेक्ष उसकी अग्रगमन और हास की अनेक स्थितियों से

गुजरना पड़ता है। अब सर्वांगिक विकास में एक अस्तित्व पाने वाला है जो क्रमशः शिक्षा संस्थानों के जटिलतर विकास में प्रमाणित होता चलता है। फलतः इस पूरे दौर में मनुष्य जीने योग्य होता चलता है। वह नतिक स्तर पर समस्त ज्ञान की सतत् खोज में लगा रहता है। इस प्रकार मनुष्य अपने आत्मतोष प्राप्त करता रहता है। क्योंकि मनुष्य सदैव भौतिकतावादी प्रवृत्ति का शिकार नहीं होता अपितु उसमें कुछ ऐसी भी जिज्ञासा होती है, जिसको पूर्ति के लिये वह अपनी इच्छाओं, संवेदनाओं और अन्य आवश्यकताओं को दमित करता चलता है। इस बीच मनुष्य अपने को सामाजिक सीमा में स्वतन्त्र तथा सुरक्षित समझता है। (यद्यपि नयी चिन्तन प्रणाली इस बात को मानने को तैयार नहीं क्योंकि यथार्थ जीवन में मानव की स्वतन्त्रता और सुरक्षा पर बराबर खतरा रहता है। इस चिन्तन में केवल सदिच्छा पर ही जोर दिया गया है। ये आज के सांस्कृतिक चिन्तन के यात्रा की चीज हैं) इस प्रक्रिया में भौतिक सामग्री एवं संस्थाएँ उसकी मदद करती हैं।

यह सांस्कृतिक स्वतन्त्रता मानव-जीवन में समस्त मूल्यों के उपयोग के सन्दर्भ में साध्य और साधन दोनों हैं। सांस्कृतिक उपलब्धि के सन्दर्भ में मनुष्य आत्म स्व से हटकर सांस्कृतिक स्व में प्रवेश करता है फिर वह अपने को स्वार्थ रहित अर्थ छवियों से सम्बन्धित कर सकता है। इस प्रकार मनुष्य चरम मूल्यों की ओर सतत् विकास करता हुआ उनको सार्वभौम बनाता चलता है। चरम मूल्य वे हैं जिनके ऊपर समस्त मनुष्यों की संवेदनात्मक प्रतिक्रिया समानरूप से होती है।

सांस्कृतिक चेतना अपनी वस्तुनिष्ठता में ही प्रवाह की चीज बनती है और वह तब समस्त मनुष्यों के द्वारा अभिगृहीत हो सकती है। मनुष्य धर्म, दर्शन और कला तथा साहित्य के विकास में चरम मूल्यों को प्राप्त करना चाहता है। "वस्तुतः मनुष्य एक ऐसा प्राणी है जो अपने को सचेतरूप में विश्व की समग्रता से सम्बन्धित करके जीवित रहना चाहता है। एक ऐसे प्राणी के रूप में जिसकी कुछ निश्चित जरूरतें हैं, मनुष्य सन्तुष्ट नहीं रह पाता, वह यह महसूस करना चाहता है कि वह समस्त ब्रह्माण्ड का नागरिक है (देवराज : वही-पृ० १८३) सांस्कृतिक क्रिया से मनुष्य की चेतना का विस्तार होता है। व्यक्ति की संस्कृति सामाजिक संस्कृति के भीतर ही अपना अस्तित्व रसदी है। इस बीच मनुष्य

अनेक सम्भावनाओं की जिज्ञासा में निरत रहता है। किसी व्यक्ति की संस्कृति की वह मुख्य चेतना है जिसका निर्माण उसके सम्पूर्ण बोध के आशोक में होता है। सांस्कृतिक चेतना जितनी मुख्य चेतना है उतनी ही तथ्य-चेतना भी। वह चेतना यथार्थ तथा सम्भाव्य को अर्थवत् के रूप में ग्रहण करती है। मनुष्य लगातार जीवन की नई सम्भावनाओं का चित्र बनाता रहता है। ये सम्भाव्य चित्र ही वे मुख्य हैं जिनके सिधे वह जीवित रहता है। उसकी गरिमा और सौन्दर्य उस मनुष्य के सांस्कृतिक महत्त्व का माप प्रस्तुत करते हैं" (देवराज वही—पृ० १८६)। संस्कृति का सम्प्रेषण समान धर्मा व्यक्ति को ही हो सक्ता है।

मनुष्य समस्त गोचर वस्तुओं के अतिरिक्त समस्त सूक्ष्म विषयों की अवधारणा प्रत्यय के रूप में करता है। इस प्रकार वह सिद्धान्त के द्वारा रूप देता चलता है। मनुष्य अर्थ और मुख्य की जिज्ञासा के रूप में ही संस्कृति के स्वरूप की जिज्ञासा करता है। सोरोकिन ने संस्कृति को विचार क्रिया माना है। "संस्कृति के स्वरूप की जिज्ञासा वास्तव में अर्थ तथा मुख्य के स्वरूप की जिज्ञासा है। इसकी रुचि मानव के मानसिक तथा नैतिक स्वभाव के ज्ञान में है, क्योंकि यह जिज्ञासा संस्कृति को विचार क्रिया के रूप, अथवा ऐसी क्रिया के रूप में जो विचार द्वारा प्रेरित होती है, देखती है" (शर्यदेव, पृ० १२ उद्धृत) संस्कृति सामाजिक समुदाय के श्रष्टक व्यक्तियों की मानसिक तथा शारीरिक क्रिया-प्रतिक्रिया के रूप में भी मानी गयी है। "ठीक बात तो यह है कि सामाजिक को ही संस्कृति कहते हैं, व्यक्तिगत अनुभव को नहीं। व्यक्तिगत अनुभव सामाजिक अनुभव के दर्पण रूप में ही संस्कृति कहलाता है" (शर्यदेव : पृ० १५)। यही कारण है कि सामाजिक अनुभव समाज की चीज ही कर अजरता में प्रवाहमान रहा है। मनुष्य के सामाजिक अस्तित्व को प्राथमिकता शिवकुमार मिश्र ने दी है। "मनुष्य सामाजिक अस्तित्व का स्थान पहले है, उसके चेतनागत कार्यकलापों का बाद में, कि मनुष्य का सामाजिक अस्तित्व ही उसकी सामाजिक चेतना को तय करता है" (शिवकुमार : दर्शन, साहित्य और समाज : पृ० १४)। लेकिन उन्होंने संस्कृति के सम्बन्ध की मानव की यथार्थवादी भूमिका से जोड़ने का प्रयास किया है। उद्देश्य के माध्यम से स्पष्ट करना चाहते हैं कि समाज के आर्थिक भौतिक जीवन से पृथक् संस्कृति का अस्तित्व नहीं है। "वह संस्कृति का सम्बन्ध रोटी से, व्यापक अर्थों में समाज के आर्थिक भौतिक जीवन में चलने वाले कार्यकलापों से जोड़ते हैं। उनके अनुसार यही सही है कि आदमी केवल

रोटी पर ही जीवित नहीं रहना, परन्तु यह भी सच है कि आज तक अदमी की कोई ऐसी नस्ल तैयार नहीं की जा सकी है जो रोटी अथवा किसी न किसी प्रकार की भोजन सामग्री के अभाव में जीवित रह सके" (शिवकुमार : पृ० १३) ।

प्रश्न है संस्कृति का अधिष्ठान क्या है ? इसके निर्धारण से ही सांस्कृतिक रचनाशीलता का अध्ययन किया जा सकता है । संस्कृति भौगोलिक सीमा, व्यक्तित्व और सामाजिक व्यक्ति के भीतर ही स्वरूप ग्रहण करती है । व्यक्तित्व की अवधारणा में आदर्श मानव-व्यक्तित्व के भौतिक अधिष्ठान में अनिश्चय भले है । किन्तु सांस्कृतिक अधिष्ठान की भौतिक अवधारणा में कम अनिश्चय की स्थिति है । 'शरीर और भौगोलिक क्षेत्र को क्र-शः मानव व्यक्तित्व और सांस्कृतिक व्यक्तित्व के अधिष्ठान कहना उचित नहीं है" (शल्यदेव : पृ० २७) वस्तुतः व्यक्ति की मनस्त्रिक्या संस्कृति रूप में दो संस्थानों की रचना करती हैं । संस्कृति में व्यक्ति का नहीं सामाजिक व्यक्तित्व का महत्व है । अतः संस्कृति का अधिष्ठान व्यक्तिमन नहीं होता, अपितु संस्कृति मन हुआ । क्योंकि व्यक्तिमन तो मात्र एक मनस्त्रिक्याओं का संस्थान है, उसमें वस्तुनिष्ठता का नितान्त अभाव है । व्यक्ति ऐकिक वैयक्तिक होकर सामाजिक व्यक्तित्व की रचना नहीं करता । व्यक्ति का व्यक्तित्व अनुभव की एकत्मकता में ही अपना अधिष्ठान देखता है । इसे ही ज्ञातृत्वामिनान (मैं ज्ञाता हूँ यह बोध) कहा जा सकता है । निश्चय ही व्यक्तिमन संस्कृति का अधिष्ठान न होकर मानव-मन ही संस्कृति का अधिष्ठान होगा, क्योंकि व्यक्तिमन उद्दीपनों की प्रतिक्रिया तथा संघात पूर्ण मस्तिष्क की परमाणुवीय क्रिया-प्रतिक्रियात्मक संस्थान है । इस रूप में समाज काल्पनिक बनकर रह जाता है । उसकी कोई व्यवस्था नहीं बन पाती, सारी क्रिया क्षणिक सदेगबन कर रह जाती है । व्यक्तिमन का मानव-मन के स्तर तक पहुँचना ही उसकी वस्तुनिष्ठता एवं सार्वभौमता का परिचायक होता है । यही उसकी रचनात्मकता का परिचायक है । इस समय व्यक्ति मानस समाज-मानस हो चुकता है । समाज-मानस में अविव्यक्ति ही एक सूत्रता और अनुभूत एकत्व दो तत्व सामने आते हैं । इसी कारण संस्कृति में एक प्रकार की अजस्रता अग्रगमन तथा हास के क्रम में दिखाई देती है ।

अब सांस्कृतिक स्वरूप एवं उसकी अजस्रता की चर्चा के साथ उसकी रचनात्मकता पर भी ध्यान देना आवश्यक है । वस्तुतः मनुष्य जाति मन

में ही वस्तु अवधारण करता है यही उसका सांस्कृतिक सन्दर्भ * शल्यदेव सांस्कृतिक सृजन को मानव-प्रकृति के अभियोजन के रूप में मानते हैं। "विभिन्न सांस्कृतिक रूपों—भाषा, विज्ञान, धर्म, कला आदि का जन्य प्रकृति के अभियोजन के सन्दर्भ में भी हुआ माना जाय तब भी यह मानव को उस सृजन चेतना का व्यापार है जो विश्व-योजना करती है। सभी मानवीय अभियोजन वासना और आवेग का सन्दर्भ होकर रचनात्मक अर्थ के सन्दर्भ में व्यपारित होते हैं, जिसमें अभिनिवेश वासना-व्यय के बजाय व्यवस्थान और मुख्य का रूप ले लेता है" (शल्यदेव : पृ० ४७) इस प्रकार वह मानवीय अभियोजन के माध्यम से सृजनशील होता चलता है और मानवीय स्वभाव का सामान्यीकरण करता है।

मनुष्य मानसिक विकास के सन्दर्भ में सांस्कृतिक उपलब्धि को अभिव्यक्ति देना चाहता है। मनुष्य की सांस्कृतिक चेतना उसके प्रतिनिधि कलाकारों में अभिव्यक्ति पाती है। "जनता की उदात्त सांस्कृतिक चेतना उसके समृद्ध भावजगत के साथ उसके प्रतिनिधि रचनाकारों तथा कलाकारों में अभिव्यक्त होती है।" (शिवकुमार मिश्र, वही पृ० २०)। इसके लिये वह प्रतीक को स्वीकार करता है। प्रतीकात्मक विकास मानसिक विकास की भासिमात्रात्मक नहीं होते बल्कि उनमें गुणात्मकता अधिक होती है। प्रत्येक संकेतात्मक ध्वनि भाषा या प्रतीकात्मकता को ग्रहण करती है। प्रत्ययात्मक अवधारणा के अभाव में संकेत रचनात्मक नहीं हो सकता किन्तु भाषा का विकास मानव के गुणात्मक विकास का प्रतिफल है : मानव-भाषा ध्वनियों के समूह से निर्मित उसके चिन्तन का रूप है। मनुष्य का वास्तविक विकास उसकी भाषा का विकास है क्योंकि व्यक्ति इसके द्वारा ही अपने चिन्तन को अनुभव के स्तर पर उतार पाता है और रचनात्मक स्तर पर उसे सामाजिक विकास तथा मूल्यों की अवधारणा की चीज बनाता है। प्रतीकात्मकता और साधक अभिव्यक्ति के कारण ही धर्मकला और नीति, दर्शन आदि अपने मूल्य उदघाटित करते हैं। इस मूल्यात्मकता में मनुष्य अपने कर्तव्य-बोध से गुजरता चलता है।

समस्त मानवीय विद्याओं के कथन सामान्यीकृत होकर प्रस्तुत होते हैं। इस प्रक्रिया में उदात्त ज्ञान समस्तों को अनुभवगम्य व ही विकास विस्तार हो रहा होता है। सर्जन मानव-व्यपार है और प्रत्ययात्मक स्तर पर ही उनका रूप निर्धारित किया जा सक्त है यह जरूरी नहीं है कि सर्जन का पूरा बोध सृजनकार को ही हो किन्तु अपनी मानसिक क्रिया में वह अपनी दृष्टि के मुताबिक

जीवन की आलोचना कर रहा होता है इसीलिए सृजन को मनसिक व्यापार माना गया है। शिवकुमार मिश्र सृजन को मानव-व्यापार और मानसिक प्रक्रिया के रूप में मानते हैं। "सृजन मूलतः मानव व्यापार है, संवेदनात्मक उद्देश्य, भावना, कल्पना और बुद्धि जिसके भावतत्त्व हैं। रचनाकार मानस की अपनी प्रकृति के अनुरूप न्यूनाधिक मात्रा में ये तत्त्व सृजनव्यापार में सक्रिय रहते हैं। . . . चूंकि सृजन-प्रक्रिया विशुद्धतः मानसिक व्यापार है अतएव एक अर्थ में यह रहस्यमय भी है। रहस्यमय ऐसा कि जिस निशिष्ट मानस में यह व्यापार घटित होता है उस मानस को भी उसकी सम्पूर्ण जानकारी नहीं हो पाती। बहुत कुछ अनजाने ही घटित हो जाता है" (शिवकुमार मिश्र: पृ० ५७) किसी भी रूप में सृजन सामान्यीकरण और अनुभव तत्वों का विस्तार है। मनुष्य स्वभाव और विवेक से ही सृजनशील है : अन्तर केवल जीवन के प्रति दृष्टि विशेष का होता है या कि उस सामूहिक जीवन-दर्शन का जिसके तहत उसने अपने समसामयिक जीवन को देखने परखने की कोशिश की है और कहा तक वह अपने युग के मूल्यों की अपेक्षा को जान-पहचान सका है और कितना वह समकालीन जीवन से अजनबी है। मनुष्य की सृजनात्मकता उसी के अनुकूल विज्ञान और दर्शन के द्वारा प्रत्ययों या धारणाओं की रचना करती है। ये प्रत्यय नवीन रूपों में बनते रहते हैं किन्तु संश्लेष के साथ। परम्परा में नवीनता का प्रत्ययात्मक दर्शन ही सृजनशीलता कही जा सकती है।

मानव का व्यक्तित्व हमेशा विकसशील होता है। इस विकास की क्रिया में उसकी सद्यः उत्पत्ति न होकर एक क्रमिक विकास होता है। इतिहास के साथ जिन असंख्य संवेदनाओं तथा बोधों को वह प्राप्त करता है उसी का विस्तार करता रहता है। इतिहास पुरुष के लिए एक प्रसन्न चरित्र होता है, वह मात्र सूचयात्मक नहीं बल्कि अपनी परम्परा में सृजनशीलता भी होता है। इस पूरी प्रक्रिया में मनुष्य सांस्कृतिक आदर्श-अवरोह की दृष्टि में बोधों की कल्पना करता है, तभी वह सांस्कृतिक चरम मूल्यों के सतर्पण में अपने को संलग्न कर पाता है। इस पूरी प्रक्रिया में मनुष्य, धर्मियों तथा रक्षकों के राजनीतिक, आर्थिक तथा शिक्षा-सम्बन्धी प्रयत्न का अनुसरण भी करता है। यद्यपि ही दृष्टिकोण में इतने पराधीनता को चेतना में निरपेक्ष होता है। मनुष्य वस्तु सत्ता को अपने चेतन ही की सामान्य सन्धति बनाकर स्वीकार करता है। यथार्थवादी होने के साथ दार्शनिक चिन्तन वास्तववादी हो सका। यह दार्शनिक चिन्तन भाववादी चिन्तन का खण्डन भी हुआ। वास्तव में वास्तववादी दर्शन मानव

के यथाथ को अभिव्यजित करने का महत्त्वपूर्ण सृजन-रत्मक दाय बनकर सामने आया। "अग्नि तथा जगत् की सत्ता के विषय में क्रमशः जो परिज्ञान मनुष्य को प्राप्त हुआ उसके मूल में यो सौ समय-साथ पर सामने अनेकाली नाना दार्शनिक चिन्ताओं एवं वैज्ञानिक निष्पत्तियों का योग है, किन्तु सबसे जबरदस्त योग उन वास्तववादी दार्शनिक विचारों तथा दैर्ज्ञानिक आलिङ्कारों का है जो संसार की भौतिक सत्ता को प्रतिपादित करते हुए १८ वीं, १९ वीं तथा २० वीं शताब्दियों में सामने आये और जिन्होंने भाववादी दार्शनिकों की इस मान्यता को करारी चोट पहुँचाई कि वस्तु जगत् और उसके यथार्थ का अस्तित्व मानसिक है, कि मनुष्य तथा जगत् के कार्यव्यापारों का संचालन कोई पारलौकिक सत्ता करता है, कि उसके नियमों का संज्ञान उसके बस की बात नहीं है, आदि आदि" (शिवकुमार, पृ० ५०)। जब मनुष्य मानवीय स्वभाव की प्रेरणा से अन्वेषण करता है तो समस्त विशेषताओं को मूल्यों से सम्बद्ध करके देखता है। इसका कारण है कि मनुष्य अपने-अपने खेमें में समग्र मूल्यों से पूर्ण समाज-व्यवस्था और सामाजिक सम्बन्धों की कल्पना को पूर्ण करना चाहता है। प्रत्येक मनुष्य की दार्शनिक दृष्टियों में अन्तर के कारण मूल्यों के प्रति मनोभाव में भी परिवर्तन होता है। यही कारण है कि भारतीय दर्शन एवं साहित्य में वैराग्यवादी एवं आनन्दवादी दोनों प्रवृत्तियाँ साथ-साथ चलाती रही हैं। आज भी आदर्शवादी और यथार्थवादी चिन्तन का दबाव बराबर बना हुआ है। इस प्रकार अपनी चेतना की उपलब्धि में मनुष्य सांस्कृतिक मूल्यों की उपलब्धि करता हुआ सतत गतिशील है और रचनात्मक स्तर पर मनुष्य के करीब पहुँच चुका है।

सांस्कृतिक मूल्यों के निर्धारण एवं उसकी सृजनशीलता के क्रम में अनिवार्य है कि साहित्यिक रचनाशीलता का भी निर्धारण किया जाय क्योंकि साहित्य मूल्यों की अभिव्यक्ति से ज्यादा स्वयं में मूल्य है। साहित्य अपने लालित्य बोधीय मूल्य होने पर भी कला के आगे की चीज है। साहित्य में कलात्मकता उसके विषय-विन्यास का एक तत्व मात्र है, सब कुछ नहीं। साहित्य मानव-जीवन का अनुभव जगत् है। साहित्यकार अपनी सम्पूर्ण जीवमानुभूति को प्रत्यय और उद्घरण के स्तर पर जिसे ग्रहण करता है, उसी को अभिव्यक्त करता है और अभिव्यजित भी करता है। रचनाकार एक प्रतिभाशील व्यक्ति होने के साथ वह

है : कला साहित्य में साहित्यिक सन्दर्भ
 जीवन अपने अपने अन्तर्गत

अतः साहित्य में समसापक्षिक जीवन के सन्दर्भों की बात उठायी जाती है। साहित्य में परिवेश अपनी परम्परा और भावी सम्भावना में अभिव्यजित होता है। साहित्य की जीवनाभिव्यक्ति शाश्वत और सार्वभौम न होकर युगीन एवं परिवेशगत सरलता एवं जटिलता के अनुरूप सरल से जटिल होती चलती है। अतः साहित्य मूल्यों की उपलब्धि में उपादान मात्र न होकर अपने आप में मूल्य है। मनुष्य की भाषा उसकी जीवन चेतना है और इसी के साथ वह विकास भी करता है। मनुष्य भाषा के द्वारा विचार विनिमय ही नहीं करता अपितु वह भाषा में जीता है। भाषा के स्तर पर ही साहित्यिक चेतनाविकासात्मक एवं प्रवाहमान होती है जिसमें परम्परा का वहन भी है और नवीनता का समावेश भी।

रचना के स्तर पर रचनाकार के अनुभव के उत्तर जाने पर साहित्य तीन आयामों में नियन्त्रित हो जाता है। उसका पहला आयाम रचनाकार का युगीन जीवन होता है जो यथार्थ जीवन होता है। दूसरा आयाम वह है, जब रचनाकार ने अपने भाव जगत् में जीवन के सम्स्त अनुभव को रचा और यथार्थ में अनुभूति और प्रत्यय का प्रयोग करके अभिव्यजित किया। पुनः साहित्य का तीसरा आयाम वह है जो पाठक के मानस पटल पर जीवन-अनुभव के साथ उत्तरता है। साहित्य इस प्रकार इन आयामों से ही परीक्षित होता है। इन तीन आयामों पर आधारित होने के कारण उसमें परम्परा और सम्भावनाएँ बराबर बनी रहती है। साहित्यकार का चिन्तन प्रत्यय और अनुभूति से जुड़कर अनुभव का रूप ग्रहण कर लेता है। मनुष्य बौद्धिक प्राणी है, वह बुद्धि के द्वारा ही अवधारणाएँ ग्रहण करता है और जीवन का अनुभव करता है। इसीलिये वह सर्जनात्मक भी होता है। बुद्धि के द्वारा ही मनुष्य यथार्थ से जुड़ता है और उसकी माप भी बुद्धि के द्वारा ही करता है। बुद्धि के बिना रचनाप्रक्रिया की स्थिति नहीं है। "रचना-प्रक्रिया के दौरान ही नहीं रचना-प्रक्रिया की स्थिति से पहले काव्य की व्यापक प्रक्रिया में भी बुद्धि की मूमिका निर्णायक और महत्वपूर्ण होती है"। (शिवकुमार मिश्र : पृ० ५१)। रचना अपने परिणमित रूप में सामाजिक वस्तु होती है। अब फिर पाठक तक पहुँचकर बुद्धि का व्यापार चलता ही रहता है। रचना कि प्रारम्भिक एवं अन्तिम स्थिति में भी बुद्धि का योग आवश्यक होता है। इसी बौद्धिकता के कारण मनुष्य (साहित्यकार) यथार्थ की घटनाओं से प्रभावित एवं प्रतिक्रियान्वित होकर चिन्तन करता है और उसका अनुभूति के स्तर

पर मत्वन करके मूल्यों के रूप में अभिव्यक्त करता है। साहित्य का उद्देश्य मानव की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धियों को परिलेखित करना या उत्तमोत्तम मूल्यों को ओर ले जाने का प्रयास करना या जिन मूल्यों तक मानव पहुँच चुका है उससे आगे के मूल्यों तक उसे ले जाना है। क्योंकि "काव्य-प्रक्रिया वस्तुतः वाह्य का आन्तरिकीकरण और आन्तरिक का बाह्यीकरण है। इस वाह्य जगत् के निरन्तर सम्पर्क में रहते हुए कवि जीवितानुभवों की प्राप्ति करता है और यही जीवन का अनुभव उसकी रचना का मूल आधार कोश निमित्त करने है। कवि रचना प्रक्रिया में यों ही नहीं उतरता वरन् अपनी सारी शिक्षा दीक्षा, अपने संस्कारों, अपने स्वभाव के अनुरूप ग्रहण की गयी मूल्यचेतना से अनुशासित होता हुआ जीवन और जगत् के प्रति ही नहीं, कविता के प्रति भी अपना एक सुनिश्चित दृष्टिकोण लेकर उतरता है। जीवन के अथवा बाह्य जगत् के समूचे प्रसार में ये वह इन्हीं बातों के तहत शनः शनः और निरन्तर एक प्रकार के चुनाव में निरत रहता है। वह बहुत कुछ को ग्रहण करता है और बहुत कुछ को छोड़ देता है" (शिवकुमार मिश्र : पृ० ५०)।

साहित्य युग के बदलते क्रम में हमेशा परिवर्तन और नवीनता को अभिव्यक्त करता चलता है। मनुष्य की पउ और अन्तर्दृष्टि जितनी गहरी होती-जाती है उसी के अनुपात में यथार्थ की पकड़ भी सघन होती जाती है। इस प्रकार साहित्यकार जीवन की जटिलता और संश्लिष्टता के क्रम में चेतना के अनेक स्तर से गुजरता है। साहित्य-सर्जना में व्यक्ति की सृजनशीलता उसकी अनुभूति, प्रतिभा एवं कल्पना का सम्मिश्रित प्रयोग, वस्तु की प्रतिक्रिया के साथ अभिव्यक्त होती है। यह अभिव्यक्ति भी रूप ग्रहण करती है और रूप ग्रहण के साथ वस्तु और रूप का यह संघर्ष निरन्तर चलता रहता है, जो प्रवृत्तियों का संघर्ष होता है। वस्तुतः अपने इस संघर्ष को मायिक संघर्ष के रूप में प्रस्तुत करके साहित्य अतीत और वर्तमान से भावी, संभावनाओं के साथ अन्तर्सम्बन्धित है। परिणामतः साहित्य समस्त सांस्कृतिक मूल्यों की परिणति है तो समस्त सांस्कृतिक मूल्यों की परिणति मानव-जीवन की संश्लिष्टता में साहित्य में ही हो सका है। साहित्य तक पहुँचकर समस्त सांस्कृतिक मूल्य अपनी अवयवपरकता से मुक्त होकर एकनिष्ठ विकास के लिये स्वतन्त्र हो जाते हैं। रचनाकार मूल्यों को पकड़ता है, उन्हें मानव-जीवन के वर्तमान से जोड़ता है और उनमें छन अपेक्षाओं को भी भरता चलता है, जिनकी समाज की गति और उत्कर्ष एवं परिष्कार हेतु आवश्यकता होती है। यदि रचनाकार की विशिष्टता परम्परा के वहन में हो सकती है तो

मात्र परम्परा का सवहन साहित्यकार का अवमूल्यन भी माना जाता है। साहित्य अपने सृजनात्मक सातत्य में सांस्कृतिक मूल्यों का विकास और संश्लेषण भी है क्योंकि मूल्यों की स्थापना यदि साहित्य के माध्यम से हुई है तो मूल्यों को इसी के साथ तोड़ा भी गया और नये मूल्यों का अन्वेषण भी किया गया।

मनुष्य अपने जीवन-विकास में एक मूल्य को ग्रहण भी करता है और अनेक मूल्यों का टक्कर भी सहता चलता है। एकही साथ अनेक मूल्यों को स्वीकार करके चलना मानव का विशेष गुण भी है : साहित्य अपने समकालीन मानव के जीवन-मूल्यों को स्वीकार करता चलता है। वह एक साथ ही धार्मिक, आर्थिक सामाजिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक और दार्शनिक मूल्यों के साथ ही गतिमान रहता है। यही कारण है कि भारतीय वांगमय में एक साथ ही आध्यात्मिक एवं भौतिक मूल्यों को ग्रहण किया गया। भारतीय साहित्य की विशिष्टता में यदि उसका आध्यात्मिक एवं अलौकिक मूल्य रहा है तो भौतिक मूल्यों की स्थापना भी भारतीय साहित्य में वैदिक साहित्य से ही प्राप्त होने लगती है। सम्पूर्ण भारतीय वांगमय श्रेयस् एवं प्रेयस् मूल्यों के टकराव में गतिशील रहा है। रचनाकार नवीनदर्शनों में ही सृजन-धर्मी होता है। कवि जब अपने विचार रुद्धियों में फँस जाता है तो बिल्कुल रचना जगत् में समाप्त हो जाता है। “भावों की प्रवहमान संगति की स्थापना हेतु जब आभ्यन्तर भाव-सम्पादन होने लगता है तब एक और विलक्षण बात होती है। वह है-सृजन। मूल प्रकृति के तल से आभ्यन्तर वास्तव कुछ विशेष उद्देश्यों या प्रतिक्रियाओं द्वारा परिचालित होकर जब भाव-सम्पादन पूर्ण हो जाता है, तब उसमें एक नया तत्व आ जाता है। एक ऐसा तत्व जो कदाचित् प्रारम्भ में कथ्य नहीं था, किन्तु जो भावों की प्रवहमान संगति की स्थापना पूर्ण होते ही उसके भीतर उद्घाटित हो गया है” (गजानन माधव मुक्ति बोध : नयी कविता सं० जगदीश गुप्त वि० दे० ना० शाही अंक ४)। रचना-प्रक्रिया एक खोज है और उस खोज का अभिग्रहण भी है। जब रचनाकार अभिव्यक्ति कर रहा होता है, उस समय वह नयी खोज भी कर रहा होता है। सत्यर्थे रचनाकार अपना बोध और चिन्तन भाषा में ही करता है। इस प्रकार वह रचना के माध्यम से अपनी सृजनशीलता का प्रयोग करता चलता है।

कृष्ण-काव्य की रचनाशीलता की परिकल्पना हेतु कुछ प्रश्नों और उनके उत्तर के साथ चलना उचित होगा। अलौकिक चेतना की पुरानी मान्यता के साथ

पूरे भक्ति कालीन साहित्य के ऊपर प्रश्नचिह्न लगा हुआ है। प्रथम प्रश्न उठता है कि क्या भक्ति कालीन काव्य विद्याभवन को समर्पित काव्य है? उसमें जीविम्वता नहीं या कि यह लौकिक काव्य नहीं कहा जा सकता? दूसरा प्रश्न है कि क्या कृष्णकाव्य भक्ति कालीन आन्दोलन के साथ राजनीतिक प्रतिक्रिया मात्र है या उसकी सत्कालीन समाजिक भूमिका है? तीसरा प्रश्न उठता है कि क्या इन भक्तों ने व्यक्तिगत अर्थिक उपलब्धि को केन्द्र मानकर रचना की या अपनी चेतना का सामाजिक अपेक्षाओं के क्रम में सामाज्यीकरण और वस्तुनिष्ठीकरण दिया? क्या उनकी भक्ति स्वच्छन्दता उनके जनशायी आग्रह का परिणाम नहीं थी? चौथा प्रश्न है कि अपनी परम्परा में कृष्ण भक्त कवि नयी चेतना की स्रोत में संलग्न नहीं थे? पाँचवाँ प्रश्न है कि रीतिकाल के शृंगारी काव्य की लौकिक पृष्ठ भूमि में क्या इन कृष्ण भक्तों की चेतना का योगदान भावी सम्भावना के रूप में नहीं था? आदि-आदि। इन प्रश्नों के साथ कृष्णकाव्य की रचनाभूमि को वास्तविक साहित्य-सन्दर्भ और जन-जीवन के सन्दर्भ में देखना उचित होगा। आगे विभिन्न अनुशासनों में उसकी प्रवृत्ति और मूल्यों को निर्धारित किया जाना अपेक्षित है।

भक्ति कालीन काव्य-रचना-प्रक्रिया को सभी ने लौकिक जीवन के सन्दर्भ में मूल्यांकित करने का प्रयत्न तो नहीं किया है, किन्तु उसमें एक चेतनागत आन्दोलन के रूप में प्रायः सभी लोग मानते हैं। यह आन्दोलन है चेतना का। अपने में जागृति का। कुछ ऐसी परिस्थितियों के बीच से उमरनेवाली चेतनात्मक जागृति जिसने एक लम्बे अर्ध से जातीय जीवन की चेतना को कुण्ठित कर रखा था। जीवन की कुण्ठा में पमुवर्ग के पहलदार जनों के हाथ में रुद्धियों के हाथ में सिमट जानेवाली भारतीय चेतना युग की अपेक्षा में बदलने की कोशिश कर रही थी। उसे ऐसा करने के लिये सत्साहित किया जा रहा था। युग की पहचान धन लेकर विन्तों का एक वर्ग सामने आया जिसने आक्रमण नहीं किया, आन्दोलन दिया। आन्दोलन सदा आगत कारण के लिये नहीं होता और न बैठे-बैठाए बिना कारण ही हो जाता करता है। गतिहीन होती हुई लम्बे अर्ध से समस्याओं में फँसी जिन्दगी को बदलने की जिज्ञासा ही आन्दोलन का रूप लेती है। रचनाकार जीवन का समीक्षक होता है। जीवन के प्रति अपनी आलोचनात्मक दृष्टि रखता है फिर अपने युग का मरपूर पहचान करता हुआ अपने दायित्व का बोध करता है। वह अपनी अनुभूति की अभिव्यक्ति का स्वर

प्रदान करके अभिव्यक्ति और अभिव्यंजना देता है यहाँ उसका विशिष्ट एवं उदात्त सामान्यीकरण होता है। चूँकि भक्ति कालीन भक्तों ने हमारे सामने काव्य छोड़ा है जो प्रत्यक्ष प्रमाण है। वे भक्त रहे हो या न रहे हो कवि तो अवश्य ही थे क्योंकि कविता तो उनका साक्ष्य है। भक्ति उस काव्य की अन्तर्वस्तु है। भक्ति के भीतर ही उन रचनाकारों ने अपने जीवन के अनुभव को अभिव्यंजित किया है। वह मध्यकाल की अपनी जरूरत थी। भक्ति और धर्म के भीतर ही जीवन की विविध अनुशासनगत चेतना का विकास हुआ। क्योंकि यह उस युग की आवश्यकता थी। “मध्य युग ने धर्म, दर्शन के साथ विचार धारा के अन्य सभी रूपों, दर्शन, राजनीति, विधिशास्त्र को जोड़ दिया, और उन्हें धर्म दर्शन की उपशाखाएँ बना दिया। इसलिये उसने हर सामाजिक और राजनीतिक आन्दोलन को धार्मिक जामा पहनने के लिये विवश किया। आम जनता की भावनाओं को धर्म का चारा देकर और सब चीजों से अलग रखा गया। इसलिए कोई भी प्रभावशाली आन्दोलन आरम्भ करने के लिये अपने हितों को धार्मिक जामे में पेश करना आवश्यक था” (शिवकुमार मिश्र : भक्ति-काव्य और लोक जीवन पृ० २)। ऐसा होता है कि धर्म एक विशेष स्थिति में जीवन की समग्रता को अपने में समेट लेता है। दामोदरन के विचार को स्वीकार करके यह तय पाया जा सकता है। “अपने विकास की एक विशेष अवस्था में धर्म सामाजिक गुण प्राप्त कर लेता है, और इतिहास की आर्थिक और सामाजिक शक्तियों का प्रतिनिधित्व करने वाला बन जाता है। इसी रूप में आयों के देवताओं ने जो आरम्भ में प्रकृति की शक्तियों का मूर्तिकरण थे, सामाजिक महत्त्व और सामाजिक गुण अर्जित कर लिए। इस रूपान्तरण से लोगों को एक हद तक सान्त्वना और काल्पनिक सुख भी मिला और जीवन की कठिनाइयाँ झेलने में उन्हें आसानी मालूम हुई” (शिवकुमार मिश्र: वही-पृ० ३ उद्धृत)। अपने धार्मिक जामे के भीतर ही रही यह एक चेतनत्वात् प्रवृत्ति थी और इसीलिए यह काव्यान्दोलन था। इन भक्तों के कवि और उनकी रचना के काव्य होने में कोई सन्देह नहीं होना चाहिए।

प्रश्न उठता है कि इन भक्तों ने भक्ति, समर्पण और अराधना से अपने को जोड़ा अतः इन्हें साधक क्यों न माना जाय? यह बात वे ही लोग कहते हैं जो रचनाकार के युगीन दायित्व तक पहुँचना नहीं चाहते। रचनाकार युगीन मूल्यों की स्थापना हेतु डिक्टेटर नहीं हो सकता और कि वह युगीन मूल्यों की

अपेक्षा और उसके अपेक्षित नस्ब को प्राप्त करत है। यही रही बनाकर उसके अनुरूप मानस भी तैयार करता है। उर्वरता प्रदान करता है। आम जनता के गले उतारने के लिये ही वह अभिव्यक्ति की यथार्थता को और यथार्थ की अभिव्यक्ति को अपेक्षित जगहों में घेज करता है या मुलन्म के नीचे उसे आम जनता के लिये अनुरूपता प्रदान करता है। भक्ति भी जीवन की मूल्यात्मक अभिव्यक्ति हेतु मुलन्म के रूप में प्रयोग की गयी। गंदे जवादा अग्रह ही तो उन्हें भक्त कवि और उनके वचन को भक्तिकव्य कहा जा सकता है क्योंकि भक्ति अन्तर्वस्तु है। प्रायः यह देखा जाता है कि जो प्रेम करता है या श्रेष्ठ प्रेमी है वह उच्च कोटि की या कोई भी प्रेम गीत नहीं लिखता है। लेकिन प्रेम-गीत लिखनेवाला उच्चकोटि का प्रेमी हो ऐसा सर्वथा सत्य नहीं है। लाला और मजनू का प्रेम प्रसिद्ध है किन्तु उनके नाम से कोई प्रेम-गीत नहीं मिलता, किन्तु उनपर प्रेम-गीत खूब मिलते हैं। कृष्ण-भक्त नागरी दास भी (यद्यपि वे रीति काल के कवि हैं।) लाला और मजनू के इशक को न भूले—

चली कहानी खलक में, इस्क कमाया खुद।

मजनू से आसिक नहीं, लैली सी महबूब ॥

तत्पर्य यह कि इस बात का साक्ष्य हमारे पास नहीं है कि वे भक्त भक्ति में सराबोर रहते थे किन्तु उनके जीवनपरक अनुभव की अभिव्यक्ति कविता के रूप में साक्ष्य है। अतः इन भक्तों को और कृष्ण-भक्तों को कवि और उनकी रचना को काव्य मानकर ही चलना उचित है।

क्या भक्ति आन्दोलन एक प्रतिक्रिया मात्र है? जो मुसलमानी के आक्रमण या मुसलमानी राज्य की स्थापना के बाद सैनिक आक्रमण के रूप में हुआ। जब हमारी सेना हार गयी तब इन भक्त कवियों ने कविता को हथियार बनाया या कि भक्ति का बहाना बनाकर कहीं जा छिपे और ईश्वर की शरण में जा गिरे। भक्ति आन्दोलन अपनी जातीय चेतना में क्रमिक विकास का परिणाम है। रामचन्द्र शुक्ल भी इस भक्ति के विकास को भारतीय चेतना में देखते जरूर हैं, लेकिन इस काव्यान्दोलन को मुगलों के आक्रमण के कारण हताश जनता की प्रतिक्रिया मात्र मानते हैं। वस्तुतः इस परिस्थिति से मुक्ति पाने के लिये अपने भीतर की कृष्ण और गतिहिता तथा दिग्भेद की स्थिति को अपने ही भीतर जल कर समाप्त कर देने का प्रयत्न ही भक्ति कालीन काव्यान्दोलन का कारण है। इतकनाथ मिश्र ने भक्ति आन्दोलन को दो निष्कर्षों में विश्लेषित किया है।

पहले निबन्ध में उन्होंने दामोदर के विचार को इस आन्दोलन के समर्थन हेतु आधार बनाया है। दूसरे में हजारीप्रसाद द्विवेदी के विचार को केन्द्रबिन्दु बनाया है। दोनों प्रकरणों में उन्होंने रचनात्मक प्रयास के अनुरूप यथार्थ के अनुरूप विचार व्यक्त किया है। "इस आन्दोलन में पहली बार राष्ट्र के एक विशेष भूभाग के निवासी तथा कोटि-कोटि साधारण जन ही शिकरत नहीं करते, समग्र राष्ट्र की शिराओं में इस आन्दोलन की उर्जा स्पन्दित होती है, एक ऐसा जबरदस्त ज्वार उफनाता है कि उत्तर दक्षिण पूर्व पश्चिम सब मिलकर एक हो जाते हैं" (शिवकुमार मिश्र : पृ० १)। पूरे भारत में एकनिष्ठ विकास को निर्धारित करने के वाद वे कारण दूढ़ते हैं। "जहाँ तक मध्यकालीन भक्ति आन्दोलन का सवाल है, वह मूलतः एक धार्मिक सांस्कृतिक आन्दोलन के रूप में सामने आता है, सच पूछा जाए तो, अधिकांशतः एक धार्मिक आन्दोलन के रूप में ही उसकी पहचान हमें होती है। अनेक लोगों ने उसके इस मूलवर्ती धार्मिक चरित्र के नाते उसकी प्रगतिशील सामाजिक अन्तर्वस्तु की ओर सम्यक ध्यान नहीं दिया है, धर्म को साधारण जन को बरगलाने तथा भरमानेवाली प्रवृत्ति मानते हुए उसे एक मध्यकालीन दकियानूसी प्रवृत्ति को उभारने वाला तथा इस प्रकार साधारण जन को उसकी आवश्यक सामाजिक चेतना से परागमुख करने वाला आन्दोलन या अभियान मानकर उसकी व्याख्या की है। इस प्रकार के विद्वान न केवल युग विशेष के वास्तविक चरित्र को सही रूप से पहचानने से इन्कार करते हैं, वे किसी युग के अन्तर्विरोधों तथा उनके पीछे काम कर रही सामाजिक आर्थिक शक्तियों को भी न पहचानने के दोषी हो जाते हैं" (शिवकुमार मिश्र : पृ० २)। वे आगे इस बात को स्पष्ट करते हुए मध्यकालीन भक्ति आन्दोलन को साधारण जनता की सामाजिक अस्मिता के सवाल को प्रधान रूप से सामने लाने वाला तथा साधारण जन को मानसिक परितृप्ति और सन्तोष देने वाला तथा सारे अन्तर्विरोधों को लिये साधारण जनता से जुड़ने वाला माना है। और इसीके साथ उसके सही पहचान की बात उठायी है।

भक्ति आन्दोलन के दूसरे प्रकरण में शिवकुमार ने काव्य रचना की प्रतिक्रिया वादिता का विरोध किया है और इस बात की स्थापना से वे भक्ति आन्दोलन के कारण की सही खोज करने में व्यस्त हुए हैं। "कोई भी महान साहित्य महज प्रतिक्रिया की उपज नहीं हुआ करती, महान रचनाशीलता अपनी खुद की जमीन से जुड़कर ही सामने आती है तथा अन्तरात्मा की मुक्त, प्रसन्न

और सहज और स्वामयिक अभिव्यक्ति हुआ करता है (शिवकुमार मिश्र पृ० १७)। इस स्थापना के साथ "अगर इस्लाम न भी आया होता तो भी इस साहित्य का बारह आना वैसे ही होता जैसा कि आज है" (हजारीप्रसाद द्विवेदी : हिन्दी साहित्य की भूमिका : पृ० ८)। मिश्र जी ने भक्ति आन्दोलन की चर्चा को आगे बढ़ाया है। बारह आना जातीय चेतना के विकास क्रम में भक्ति-आन्दोलन सामने आया और चार आना अभी भी इस्लामी अतिवाद के विरुद्ध उपजी हताश प्रतिक्रिया की स्वीकृति ही है। क्योंकि द्विवेदी जी ने भी इसी चार आने को स्वीकृति दी है। इस्लाम के आगमन ने भारतीय धर्ममत और समाज व्यवस्था को बुरी तरह झकझोर दिया। उसकी अपरिवर्तनीय समझी जानेवाली जाति व्यवस्था को पहली बार जबर्दस्त ठोकर लगी थी। सारा भारतीय वातावरण संक्षुब्ध था। ऐसा जान पड़ता है कि पहली बार भारतीय मनीषियों को एक संघबद्ध धर्माचार की जरूरत महसूस हुई।" (वही पृ० २५)।

इस चार आने की समस्या को स्पष्ट करते हुए मिश्र जी ने यह स्वीकार किया कि "भक्ति काव्य की जीवन्तता तथा शक्ति का स्रोत और कुत्र नहीं, वह लोक जीवन ही है जिसे इन भक्त-कवियों ने सली आँखों से निहारा तथा उसके समूचे वैविध्य और व्यापकता को अपने रचनाकार मानस में आत्मसात् किया" (वही शिवकुमार मिश्र : पृ० ७८)। इसी लोक की भाव भूमि पर दक्षिण से आनेवाला भक्ति आन्दोलन ठोस आधार पर आधारित हो सका और उसकी जीवन्तता हर चुनौती पर बनी ही रही। यही से द्विवेदी जी का चार आना वाला सवाल भी पूरा हो जाता है। "लोक सामान्य की भाव-भूमि पर उपजी भक्ति की महती प्रेरणा का ही परिणाम था कि देश इस्लाम जैसी जीवन्त धार्मिक चेतना की चुनौती झेल सका। यही नहीं, इस भक्ति ने विस्तरते समाज और अदोषित साधनाओं की ओर-गुमराह होती हुई सामान्य जन की आध्यात्मिक आकांक्षाओं की आस्था का एक जीवन्त टिकाऊ आधार प्रदान किया। समाज के समक्ष नये और उदात्त लक्ष्य प्रस्तुत किये और उसके दीन दुर्बल कोटि-कोटि जनों को आत्म-सम्मान के साथ अपनी सत्ता की जमीन पर खड़े रह सकने का साहस प्रदान किया। ... दक्षिण से आती हुई परास्त्री का उत्तरभारत की लोक-भक्ति की धारा से संगम हुआ। इस नये प्रवर्तन का सारा श्रेय जाति है राजा-गुजाचार्य, रानानन्द तथा ब्रह्मचार्य जैसे क्रान्ति द्रष्टा आचार्यों को" (शिवकुमार मिश्र : पृ० २४)।

वस्तुतः भारतीय संस्कृति के ऊपर जातीय जीवन के क्रम में बाह्याभ्यन्तर खतरा उपस्थित था। जीवन इस देश की भीतर की परिस्थितियों में ही विखण्डित हो रहा था। मुसलमानों के द्वारा सांस्कृतिक खतरा एक चुनौती था। खतरा तो अपने ही समाज में प्रातीयता, जाँति-पाँति, भेद-भाव आदि के रूप में वर्तमान था। हमारी चेतना अपनी मिट्टी से नहीं जुड़ रही थी। इन परिस्थितियों ने बाध्य किया था कि लोग अपने समाज में ही एक दूसरे से कटे हुए महसूस करें। मुसलमानों का प्रयास तो बाद की चीज थी। अभी तो आवश्यक था कि बाह्य खतरे से ज्यादा अपने भीतर के खतरे की पहचान की जाय। इन भक्त कवियों को यह बाह्याभ्यन्तर खतरा ज्ञात था और ने तो इस ओर अपनी रचना में दृष्टि डाली है। विनय के पद में वे कहते हैं—

अब कैं राखि लेहु भगवान ।

हौ अनाथ वेठ्यौ द्रुम-डरियां परिधि साधेवान ।

ताके डर त भाग्यौ चाहत, ऊपर दुक्यौ सचान ।

दुहु भाँति दुख भयौ आनि यह, कौन उवारै प्रान ?

सुभिरत ही अहि डस्यौ पारधी, कर छुट्यौ संधान ।

सूरदास सर लग्यौ सचानहि, जय-जय कृपानिधान ॥ (सूरसागर पद ९७)

यदि इस बाह्याभ्यन्तर के घहराते हुए सघात को व्यक्तिमन में न देखकर सामाजिक मन में उतारें तो भारतीय जीवन पर बाह्याभ्यन्तर खतरे का प्रतिनिधित्व इस पद में मिल सकता है। इसका विकल्प लौकिक भाव भूमि पर उस ईश्वर, कृपानिधान में जाकर केन्द्रित होता है जो तत्कालीन युग का अपेक्षित चरम मूल्य है। यही चरम मूल्य समस्त जीवन की उर्जा को आकार दे सका है। यह भगवान व्यक्तिगत सम्बन्धों के बीच स्थापित हुआ। व्यवहारिक जीवन के ही क्रम में इन भक्तों ने ईश्वर में प्रतिपादित सात्त्विक एवं नैतिक चेतना को मूल्य के स्तर पर पाया। ईश्वर को मानव के पास उतार कर इस युग में मानव को सात्त्विक मूल्यों में बाँध देने की कोशिश की गयी। यथार्थ जीवन को लोकजीवन के रूप में प्रतिष्ठा दी गयी। इसी के परिणामस्वरूप भक्ति कालीन काव्यान्दोलन एक सुदृढ़ आधार या जमीन पा सका।

इस काव्यान्दोलन को लोक जीवन की पीठिका पर आसीन करके ही उसकी रचनात्मकता और मूल्यव्यक्तता का निदर्शन किया जा सकता है। उसकी

लौकिकता को प्रमाणित करके ही सभी जगह की परख हो सकती है। यों हम देखते हैं कि सम्पूर्ण भारतीय वाग-य श्रेयस् एवं श्रेयस् मूल्यों की टकराहट में गतिशील रहा है। पारलौकिक मूल्यों के अस्तित्व को स्वीकार किए जाने पर भी लौकिक मूल्य एवं मानवमूल्य विकसित होते रहे हैं और अन्त में साहित्य प्रकृति एवं मानव जीवन से जुड़ा गया। मानव जीवन के लौकिक मूल्यों को स्वीकार करने के साथ, युग की अपेक्षाओं के साथ ये सगस्त मानव मूल्य अभिजात्यता से जनसानान्य के मूल्य की ओर बढ़ते गये। अपने प्रारम्भिक अवस्था में ही भारतीय साहित्य अति भौतिकता और अति पारलौकिकता की दो अतिवादी सीमाओं में प्रवृत्तमान रहा है। यही कारण है कि हिन्दी साहित्य के भक्ति कालीन साहित्य में धार्मिकता एवं आध्यात्मिकता के बीच मानवमूल्य उभर रहा था। ईश्वर का प्रत्यक्ष मानवदेहधारी के रूप में जीवन ग्रहण करना उभरते मानव-मूल्य का ही परिणाम है। अपनी ऐतिहासिक प्रक्रिया में मानव-जीवन और साहित्य सगस्त सांस्कृतिक मूल्यों की उपलब्धि की ओर विकसन्शील रहे हैं। लौकिकता मात्र पश्चिम की देन नहीं है अपितु वह भारतीय जेतन की अपनी विरासत है।

भक्ति कालीन कृष्ण भक्त बलियाँ में लौकिकता का आग्रह स्पष्ट था। अगर धार्मिक आग्रह की छोड़कर देखा जाय तो यह सर्वथा सत्य जाहिर होगा। क्योंकि रचनाकार मनुष्य के हित की चिन्ता से प्रेरित होकर ही रचना करता है। इसी संसार में इसी देह के साथ मानव को केन्द्र मानकर ही रचनाकार रचना में प्रवृत्त होता है। किसी न किसी रूप में रचनाकार मानववादी चिन्ता से जुड़ा होता है। यदि आज की मानववादी दृष्टि से हम साहित्य की परख करें तो स्पष्ट हो जाता है कि साहित्य अलौकिक आनन्द की चीज नहीं है। उसकी अस्तित्व लौकिक होने में है। "मानववादी दृष्टि में साहित्य किसी अलौकिक अनिर्वचनीय आनन्द की वस्तु नहीं हो सकता, उसके लिए सौन्दर्यात्मक अनुभव प्रकृत वस्तु है।" मानववाद मानवोपरि सत्ता में आस्था और अपर जीवन की कामना के लिये धर्म का निषेध करता है, लेकिन धार्मिक कला को केवल उसी लिये अस्वीकार नहीं करता है : क्योंकि, दिव्याराधन को सम्पत्ति साहित्य भी इसी जीवन में मानवीय सुख की चिन्ता से अनुप्रेरित होने की अवस्था में लोकपरक होता है (जैसे कि हिन्दी का भक्ति साहित्य)। (नवल किशोर : आधुनिक हिन्दी उपन्यास और मानवीय अर्थवत्ता, पृ० ९) कृष्ण-काव्य यदि दिव्याराधन को सम्पत्ति

है तो क्या कृष्ण भक्तों की रचना में लौकिक चेतना का स्वीकार उसमें नहीं है ?

* * * *

बेन मुख सो बोल, नेकु घूँघट खोल—

यह सुनि ग्वालिनी मन हि मुसकाति है ।

कुचनि अंचल दाँकि, लगी मोतिनि पाँति

भरे रस कलस दोउ, मदन ललचाति है ॥ (कुम्भन दास, पद-१४)

यहाँ एक यथार्थ जैविक प्रक्रिया और यौवन की चेतना चित्रित हुई है भले ही इसके साथ गोपी जुड़ जाय । या

ऐसी निरमोही, या सों भूलि न बोलियें री ।

* * * *

चंद प्रीति की रीति कठिन है, काम परे हित-चित सब तोलिये री ॥

(चन्द सखी का जीवन और साहित्य : पद—११०)

भले ही गोपियाँ कृष्ण के सन्दर्भ में कह रही हों किन्तु यह इस ससार में ही प्रेम के सन्दर्भ में एक परिणाम परक नीति वाक्य है । लौकिक प्रेम की ही आध्यात्मिक व्यंजना यहाँ हुई है ।

श्रीकृष्ण एक सामान्य बच्चे की भाँति ही दूध पीते हैं । प्रायः बड़ी अवस्था तक बच्चा माँ का दूध पीता है किन्तु माँ सुरक्षा के भाव से मना भी करती है । लोक प्रचलित है कि ज्यादा उम्र तक दूध पीने से बच्चे का दाँत खराब हो जाता है । यहाँ माँ के वात्सल्य-भाव के साथ पुत्र के प्रति माँ का सुरक्षात्मक भाव भी स्पष्ट हुआ है जो सामान्य ससारी माँ और पुत्र के सम्बन्ध को भी ध्वनित करता है ।

बैठे श्याम मात की कनियाँ, पियत दूध सुन्दर सुख दनियाँ ॥

बार-बार यशुमति समुझावे, हरि सों अस्तन पान छुड़ावे ।

कहति श्याम तू भयों सयानो, मेरो कह्यो लाल अब मानों ॥

* * * *

जे हैं दाँत बिगारि सब तेरे, अजहँ छाड़ि कह्यो करि मेरे ॥

(ब्रज विलास : ब्रजदासी दास कृत)

इस प्रकार के अनेक उदाहरणों के सह जीवित गद्य अथवा पद्य-रचनात्मक मन अपेक्षित है और इसका अभाव कृष्ण-काव्य में नहीं है। भक्त कवि ग्यास की रचना से कुछ बातों की ओर संकेत दिया जा सकता है। उस समय वेटी देवने की प्रथा का संकेत एवं झूठी स्त्री लज्जा की ओर कवि का ध्यान भक्ति के साक्ष्य गया है। इन वास्तविकताओं को व्यंजित करके कवि ने यथार्थ की विशुद्धताओं और सकीर्णताओं को समाप्त करने का प्रयास किया है।

वेटी देवत संक न मानत । दिन-दिन मोल बढ़ाव । --पद २९३

मुँह पर घूँघट नन नचाव । वासन ही की लाज जनाव ।

अपने ही मुँह सुपत कहाव । जारहि लीन भरतार न भाव ।

वाहिर पहिर-आँटि दिसराव । भीतर विप की देखि बढ़ाव ।

सोई मुहणिल सती कहाव । गुन-खल जोरहि भाँति रिखाव ।

अजन मंजन के भरतारहि नचाव । व्यास जू साँचे मुख नहि पाव ।

क्या रचनाकार की सूक्ष्म जीवन की जानकारी नहीं है? निश्चय ही व्यासजीव में फँसी आदर्शवादिता से वह वाकिफ है और स्पष्ट ढंग से उसे व्यक्त कर देता है।

सूर के सम्बन्ध में विचार करते हुए जिवकुमार ने कृष्ण-काव्य की लौकिकता की ओर संकेत किया है जो उनके विश्लेषण में भले ही सूर से सम्बन्धित है किन्तु उसका सम्बन्ध पूरे कृष्ण-काव्य से भी जा बैठता है। "सूर और उनके समाप्त धर्माओं की कविता लोक-जीवन से गृहीत अनुभूतियों की कविता है, और इसीलिये लोक-जीवन को प्रभावित करने में वह इतनी सक्षम भी है। इस कविता के सारे आध्यात्मिक संकेतों को निकाल दिया जाए, उसके साम्प्रदायिक आशयों तथा धार्मिक दार्शनिक निरूपणों को भी तरजीह न दी जाये, उसे नरुज, संसार-सागर की रूप तरंगों से प्रभावित होने वाली, उसी से प्रेरणा लेने वाली, विशुद्ध मानवीय और विशुद्ध लौकिक अनुभूतियों की कविता के रूप में स्वीकार किया जाय, तो भी लोक जीवन के बहु आयामी सौन्दर्य का जो अद्भुत कोष उसमें है; मानवीय जीवन के हर्ष विषाद का जो आख्यान उसमें है; लोक जीवन की जितनी खरी और सटीक पहचान उसमें है; मात्र इन सब के बल पर वह किसी भी सहृदय के मन पर अर्जित छाप छोड़ने में समर्थ है" (जिवकुमार, पृ० ७९)। यदि कृष्ण-काव्य की उदाहरण के साथ देखा जाय तो 'अनेकानेक स्थल पर उसकी लौकिकता या कि वस्तुनिष्ठता जाहिर हो जाती है। यद्यपि

विभिन्न अनुशासनों के भीतर कृष्ण काव्य का मूल्यात्मक निर्धारण किया ही जाएगा ये कृष्ण भक्त जब हों (मैं) का प्रयोग करते हैं उस समय वे जन सामान्य का प्रतिनिधित्व कर रहे होते हैं। नरोत्तम दास ने सुदामा के माध्यम से उस युग की गरीबी का यथार्थ चित्रण किया है। यह दिव्याराधन के माहात्म्य की अभिव्यंजना से ज्यादा जी गयी जिन्दगी के सामने जीवन को परसना है।

सीस पगा न झगा तन में प्रभु जाने को आहि वस केहि ग्रामा ।

धोती फटी-सी-लटी दुपटी अरु पाँव उपानह की नहि सामा ॥

(हिन्दी काव्य संग्रह, पृ० १२३)

यह जन सामान्य की यथार्थता है तो विकल्प भी साथ है मनुष्य को चरम मूल्यों तक पहुँचाने वाला चरम मूल्य ईश्वर जन-नेता । —

देखि सुदामा की दीन दसा करुना करि कै करुना निधि रोये ।

पानी परात को हाथ छुयौ-नहि नैनन के जल सो पग धोये ॥ —वही पृ० १२४ ।

दरिद्रता की सीमा रेखा से लटकती जिन्दगी को ऐसी ही उदात्त करुणा की आवश्यकता है किन्तु कवि को जन-सामान्य का मौलिक अधिकार भी भली प्रकार मालूम है। यदि जन-जीवन का कष्ट दूर नहीं होता तो ईश्वर की मित्रता भी किस काम की। वह गरीबी से मुक्ति को मौलिक अधिकार मानते हुए कह बैठता है। जन के लिये माँगने में सकामता नहीं निष्कामता ही तो है। —

जो पै सब जनम या दरिद्र ही सतायो,

तो पै कौन काज आइ है कृपानिधि की मित्रई ॥ वही पृ० १२४ ।

सीधा प्रश्नचिह्न है ईश्वर पर और सवाल है जन-जीवन के मौलिक अधिकार का।

कहीं माता यशोदा राखी बाँधकर आनन्दित होती हैं जो त्योहार का आनन्द है, सबका आनन्द है। —

मात जसोदा राखी बाँधति बल के अरु श्रीगोपाल के । —छीत स्वामी : जीवनी तथा पदसंग्रह पृ० ३० । तो कहीं बनभोजन के साथ सामूहिक आनन्द है

भोजन करत नन्दलाल, संग लिये ग्वाल बाल करत विबध ब्याल, बंसीवर छैया । वही पृ०. ३२ । सामान्यजन की भूख का पता तो नन्ददास को ही है। वे सवेदना के उस स्तर तक पहुँच चुके हैं, जहाँ भूख की छटपटाहट है।



मह वधिन को जस अत्ता सो गीति सुनी है नन्द दास प्रसावली दोहा ५
 यही नहीं वस्तु जगत की समझ भी उन्हें है। बिना वस्तु जगत की समझ
 इष्टि तेंगार नहीं होती और फिर मनुष्य अपने जीवन में किसी चीज का
 अधिकारी भी नहीं होता।

बिन्दु अधिकारी भये नहिंन वृन्दवन सुझै।

रेनु कहीं ले सूझ जब ली वस्तु न वृझ । पंचम अध्याय, दो० ३४।

जन जीवन की वेदना की पहचान और वस्तु जगत् की समझ इन भक्तों को
 खुब है। इसलिये उनका ईश्वर जन का ईश्वर है। गरीबों की गरीबी का निवारण
 ही लक्ष्य है जो बहुत से भारतीय लोक-जीवन से सम्बद्ध है। सूर ने अपने
 ईश्वर के विनय के पदों में इसी विचार और जनग्रह को व्यक्त किया है

जन की और कौन प्रति राखै ?

जाति-प्राति कूल कानि न मानतु वेद-परायनि सार्वे।

--सूर सागर, पद. १५।

जब-जब दीननि कठिन परी।

जान त हौं, करुनागय जन कौ तब-सब सुगम करी : --पद. १६।

ठकुराग्रत गिरिधर की साँची। --पद. १८।

स्याम गतिबनि हूँ के गाहक। पद. १९।

नाथ अनाथनि के संगी। --पद. ३१।

इस प्रकार सूर यदि जन को जानते हैं तो भेद-भाव दूर कर सच्ची, ईमानदार
 सेवा करने वाले, सच्चे रक्षक कृष्ण की भी पहचान रखते हैं क्योंकि ईमानदार
 नेता के अभाव में जन की दुर्दशा से सूर वाकिफ हैं। इन ताम्राम बातों से
 कृष्ण-काव्य की जनवादिता और वस्तुनिष्ठता साबित की जा सकती है। ऐसा
 करके देखना ही उचित जान पड़ता है। यदि शिवकुमार मिश्र के शब्दों में
 कृष्ण काव्य की सार्वजनीनता स्वीकार करके ज्यों ती उपरोक्त उदाहरण का शमन
 इसी चेतना में होता है फिर उसे सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता
 है। यह सिद्धान्त कि ईश्वर के सामने सभी मनुष्य फिर हैं साँची जाति के
 हैं अर्थात् नीचे जाति के, समान हैं, इस अन्दोलन का केन्द्र बिन्दु बन गया।
 जिसने पुरोहित वर्ग और जाति प्रथा के आत्मक के विरुद्ध संघर्ष करने वाले

आम जनता के व्यापक हिस्सों को अपने चारों ओर एक जुट किया। इस प्रकार मध्य युग के इस महान आन्दोलन ने केवल विभिन्न भाषाओं और विभिन्न धर्मों वाले जनसमुदायों की एक सुसम्बद्ध भारतीय संस्कृति के विकास में मदद की, बल्कि सामंती दमन और उत्पीड़न के विरुद्ध संयुक्त संघर्ष चलाने का मार्ग प्रशस्त किया” (शिवकुमार मिश्र : पृ० ६)। भक्त कवियों ने भक्ति में ईश्वर को आलम्बन बनाया किन्तु सामान्य मनुष्य के धर्म पर उसे खड़ा किया। अपने रचनात्मक रूप में इन कृष्ण भक्तों ने साधारण जन को ही आलम्बन बनाया। उनका हृदय केवल प्रगीत काव्य की रचना के लिए ही छटपटा नहीं रहा था अपितु उसकी छटपटाहट लोक-हृदय की छटपटाहट थी जिसे इन कवियों ने व्यापक मानव-जीवन के बोध के साथ अपने अनुभव पर उतारा और उसे अभिव्यजित किया। सरस वाणी में उन्होंने कलात्मक संतुष्टि और सन्तोष न पाकर मनुष्य जीवन की सन्तुष्टि बना दिया। अपनी इच्छा, सवेदना, दुःख और जिज्ञासा को सबकी इच्छा, सवेदना, दुःख और जिज्ञासा बनाकर इन कवियों ने प्रस्तुत किया। नये सन्दर्भ में कुछ नये की खोज करते हुए इन भक्तों ने स्वाभिमान के साथ जन-जीवन की वेदना को पहचाना और अभिव्यक्ति दी। बड़े साहस के साथ यह कहने में सूर को हिचक नहीं, कोई दबाव नहीं क्योंकि वे तो सामाजिक क्रान्तिद्रष्टा हैं। क्रान्तिकारी तो मरना जानता है, डरना नहीं किन्तु सच्चा प्रेमी भी वही होता है। तभी अपने ईश्वर को भी ललकार देता है

अब मैं नाच्यौ बहुत गुपाल । —पद, १५३।

जो हम भले बुरे तौ तेरे ? —पद, १७०।

आज एक एक करि टरिहौ ।

कै हमहि क तुमहि भाधौ अपने भरोसौ लरिहौ ॥

कितना भरोसा है सूर को। वरा आत्मदण्ड है चूड़ जायेंगे। अपनी करवा लेंगे।

भक्ति आन्दोलन ने जीव के तिरोहित आनन्द को बाहर लाया। पारिवारिक और मानवीय स्तर पर ही उस आनन्द की मिति खड़ी की। अपनी कठिनता में उन भक्तों ने परमानन्द का अनुभव किया और उसे जातीय जीवन में उतारा। इसीलिए “ऐसा लगता है कि आध्यात्मिकता और लौकिकता के बीच कहीं सन्धि रेखा पर ही खड़े होकर इन भक्ति कालीन साधकों ने ब्रह्म और जीव के सनातन

सम्बन्ध की अहर्निश समान स्तर पर रसभिरु और पञ्चवित्त होते अनुभव किया था। जगत् और जगत् से सम्बद्ध जीवन की निरन्तर कठिनतम परिस्थितियों के बीच भी उन्होंने उस परम शक्ति के परमानन्द स्वरूप का अनुभव किया था जहाँ जगत् की सांसारिकता और ईश्वर की महान् वरुणा दोनों एक दूसरे को प्रभावित करती सी लगती है। भक्ति आन्दोलन की सबसे बड़ा दान यही है कि उसने अपने क्षेत्र में वह सब ले लिया जो मानवीय है, सहज है, स्वाभाविक है और अनन्दिनीय और अनिवार्य है। उन सबको स्वीकार करके उसने उसके प्रति समर्पित कर दिया जो इस जबकि जगत् को अपनी लीला विस्तार के लिये चुनता है या अवतरित करता है और इस पुरे जागतिक रचना को अपनी इच्छा शक्ति के रूप में आविर्भूत करके स्वयं जगत् और जीव के माध्यम से अपने को ही देखने के लिए द्रष्टा पैदा करता है" : (सूर साहित्य सन्दर्भ, सं० लक्ष्मी कान्त वर्मा भूमिका पृ० १-२)। वस्तुतः कृष्ण चरित्र और कृष्ण भक्ति का विकास लोक-चेतना का ही परिष्कृत रूप है जिसको सामयिक क्रान्तिकारी भूमिका में प्रस्तुत किया गया। अतः कृष्ण के जीवन को लोक से अलग करके नहीं देखा जा सकता।

लोक जीवन की सहजता से जुड़ने के कारण ही कृष्ण-भक्तों की रचना लोक गीतों के काफी समान है। चन्द सखी की कृष्ण भक्ति से सम्बन्धित रचना परिष्कृत भी मिलती है और उनके नाम से लोक गीतों का भी संकलन हुआ है। लोक गीतों में सीधे-सीधे लोक मानस की अभिव्यक्ति होती है। अतः जीवन की सबी अभिव्यक्ति ही उसमें प्रधान बनकर आती है। जीवन की प्रक्रिया में ही सौन्दर्य-प्रक्रिया का समावेश लोक गीतों में होता है। "कृष्ण कथा का मूल लोक-कथा है, इसकी पुष्टि इससे भी होती है कि पुराण प्रचलित कृष्ण-कथा का एक रूप बौद्ध घट जातक में भी मिलता है" : (ब्रज और बुन्देली लोक गीतों में कृष्ण कथा, शालिग्राम गुप्त पृ० २१४)। कृष्ण भक्तों ने स्वच्छन्दता पूर्वक सामग्री लोक से ही ग्रहण की है। कृष्ण काव्य की लोकपरकता प्रतिपादित करके ही उसका सही मूल्यांकन किया जा सकता है। इस साहित्य का बहुत सा अंश मिट्टी से बना है। अपनी जमीन पर खड़ा हो कर चरम मूल्यों की सीमा तक पहुँचने का प्रयास कृष्ण काव्य में हुआ है।

बौद्ध धर्म में जो वायवीयता थी उसपर लोक का आग्रह बराबर पड़ रहा था। उसी की एक शाखा ने लोक चेतना को कबूची स्वीकार किया और उसका हिन्दी

साहित्य पर पूरा प्रभाव पड़ा। महायान हीनयान की अपेक्षा अधिक मानवीर हुआ क्योंकि वह सब कुछ छोड़कर जाने की अपेक्षा सबकुछ स्वीकार करके अग्रगामी होने की सलाह देता है। इसका ही लौकिक आग्रह कृष्ण भक्ति चेतना में जुड़ता गया। आठवीं शताब्दी से ही रचनात्मक उर्वरता और मूल्यगत उत्कृष्ट के साथ अलौकिकता के चंगुल से छूटने का प्रयास होता है। धार्मिकता के अन्दर सौन्दर्य बोध का स्वरूप बदलने लगता है। यहाँ तक पहुँच कर जीवन में वायवीय आकर्षण एक आधार पर टिकने लगा। वह था जीवन से जीवन में घटित होने वाला 'मूल्य-विश्व'। सिद्ध साहित्य की प्रवृत्ति का प्रभाव युगीन मूल्य बनकर समस्त साहित्य पर पड़ रहा था। लोक में जन-जीवन के व्यावहारिक भोग और ऐन्द्रियता को अभिव्यक्ति के स्तर पर स्वीकार करके उसके मूल्य को निर्धारित करने का प्रयास बढ़ा। ऐहिक साधनात्मक प्रवृत्ति के फलस्वरूप तान्त्रिक साधना का साहित्य पर प्रभाव पड़ा। सभी सम्प्रदायो एवं स्वतन्त्र रचनाओं पर इसके प्रभाव को मानना होगा। सिद्धों की साधना के क्रम में सौन्दर्य को ऐन्द्रिय स्तर पर स्वीकार किया गया। धर्म साधना में दैहिक भोग को मान्यता दी गयी। फलतः ऐन्द्रियता का मूल्य बढ़ा जिससे आगे का साहित्य भी प्रभावित हुआ। हजारिप्रसाद द्विवेदी जहाँ यह मानते हैं कि "वैष्णव धर्म शास्त्रीय धर्म की अपेक्षा लोक धर्म अधिक है। हिन्दी साहित्य के लोक गीतों में इसका प्रवेश बल्लभाचार्य के बहुत पहले हो गया था" (हिन्दी साहित्य : उसका उद्भव और विकास, पृ० ९१) वहीं यह भी कहते हैं कि "उत्तर कालीन वैष्णव धर्म-मत पर महायान बौद्ध धर्म का प्रभाव बहुत अधिक है" (वही पृ० ८५)। कृष्ण भक्तों ने महायान के प्रभाव के क्रम में नारी को साधन के रूप में न स्वीकार कर प्रेम के साधन के रूप में स्वीकार किया। दैहिक भोग को न स्वीकार करते हुए कृष्ण भक्तों ने प्रेम और अनुभूति के स्तर पर नारी को उसके सुन्दर रूप के साथ ग्रहण किया। नारी के अंगों और जिह्वों को सौन्दर्य के स्तर पर स्वीकार किया। भोग और रति भी होती है तो कुलीन नारी के प्रेम-रूप में। अब वह अनुभूति पर नारी को खींच लाना चाहता है। उसके सामने भी वह प्रेम के आवरण में नंगी है किन्तु पूरी मानवीय स्वच्छन्दता के स्तर पर। अपनी पूरी रचना में नारी महत्वपूर्ण है केवल लिंग के साथ नहीं। इस प्रकार बंगाल, उड़ीसा से लेकर समस्त उत्तरभारत में ऐन्द्रिय सौन्दर्य का प्रेम परक रूप कृष्ण-काव्य में दिखाई देता है। चण्डीदास और विद्यापति में भी यही ऐन्द्रियता अनुभूति का स्तर ग्रहण कर सकी

है ओझिया साक्षर्य में तो यह ऐन्द्रिय भुंगारिकता सरस सीमा पर (ओझिया) में कृन्ती स्पष्ट जरूरी है कि नाना सुन्दर पुरुष से आकर्षित होते वह भिन्न ही, ब्रटा हो या भाई ही। इन कञ्जों में गोपियों को देख कर उनका व्यक्त करती हैं कि निश्चय ही यह कञ्ज हम लोगों धर्म को लौट देगा...

करिष्ये मेहि दिनु विचार

करिषे ये यूषा शयसे अघार

कपटे हो इति मानव रूप

करिष पतिव्रता व्रत लोप (रसकञ्जोला, पंचम छंद)

हिन्दी के कृष्ण-काव्य में भी इस प्रकार की रचना काफी मिलती है। रचनाओं में भी इस प्रकार की भुंगारिकता है।

कर सी कर जु करयो कंचन उयो, अंबुज धरे

आश्रितान दे अघर पान करि सज्जन कंज करे (सूरदास, दसम

अंग सूरदास कहते हैं ---

चित्त को चोर अब ही जो पाऊँ।

ले राखी कुच बीच चौपि करि लन को ताप दिसाहीं। (सूरसागर,

नन्द दास का बिम्ब तो और स्पष्ट ऐन्द्रिय हो जाता है।

कैलि कर प्यारी पियु पीठें चारु चंदनी में

नेह सो लिपट गये जोवन के जोस में।

अगियां दख गयीं, मानों प्राप्त देखिब कौ,

चौंच काढ़ि चक्रवाक कामतर रोस में।

आरससी मोर बाह दोऊ कुच गहे पिय,

रति के बिलौना मनोँ टौलि दिए ओस में, (नन्द दास ग्रन्थावली,

निश्चय ही इन बिम्बों में साङ्गान्य नयिका के लरोज का भाव के स्तर पर किया गया है। पूरा बिम्ब दिव्यराधन से ज्यादा लौकिक का बनाव समर्पित है नगर में जीवन्तता और भव को प्राप्त करके उससे मूर्धन्य ग्रहण करने के लिये छोड़ दिया गया है।

सामान्य नायक के तन्मय केलि क्रीड़ा के रूप में हरि राम व्यास ने कृष्ण की केलि क्रीड़ा का चित्रण किया है। दाम्पत्य जीवन में इसी तन्मयता की आवश्यकता है—

स्याम काम बस चोली खोलत, आतुर निशि के मोरे ।

डांड़ी छाड़ि करत परिरम्भन, चुम्बन देत निहोरे ।

सैननि वरजति पियहिं किसोरी दे कुच कोर अकोरे ।

—श्री हरि राम व्यास, पृ० २८० ।

कितना यथार्थ चित्रण प्रतीत होता है? क्या उन कवियों के सामने यह यथार्थ नहीं था? प्रायः वे भी दाम्पत्य जीवन से बाँधे थे। व्यास कवि ने भी इस शृंगार को जिश्मों के साथ स्वीकार किया है। —

सबनि अंगनि के हैं कुच नाइक

जिन पर पहिले दृष्टि परत ही क्या होत मन मादक ॥ भक्त कवि व्यास जी ३५५ ।

कवि को यह पता है कि प्रेम का पहला आक्रमण कुच पर ही होता है। यही नहीं पुरुष को भी उरोजों की चोट खानी पड़ती है।

बधिक हूतें उरज की चोट । —३५६ ।

आगे वे विश्लेषण करते हुए कारण भी देते हैं कि क्यों कुच प्रेमी को कष्ट देते है।

या ही ते माई कुचनि के ओर भये कारे ।

ये पिय के नैननि में बसत, इनके पिय के तारे ॥ —३५९ ।

यदि ऐंद्रियता का आग्रह न होता तो ये भक्त इस प्रकार का वर्णन क्यों करते? प्रेम मनसा भी अपने आराध्य से कर सकते थे लेकिन उसपर उरोजों का बोझ क्यों करते। सभी ब्रह्मियों ने इस प्रश्न पर रति, स्मरण, भोग, कुच-मर्दन, नग्न-दर्शन, और अन्य अनेक क्रीड़ाएँ ले ली हैं क्यों जोड़ा? क्योंकि वे इसकी स्वच्छन्दता को प्रतिपादित करना चाहते थे। इसकी और चर्चा सामाजिक मूल्य के सन्दर्भ में की जाएगी।

भाषा के द्वारा रचनाकार बिम्बों की रचना करता है और अपने समस्त जीवनानुभव को वह संक्षिप्त अमिव्यक्ति देता है। भाषा के द्वारा बिम्बों की रचना होती है

जिससे प्रकृति भाव दृश्य तक अनेक संभावनाओं के साथ पहुँचता रहता है।
 अनेक लक्ष्यों के साथ पूरी रचना ही एक किम्ब का रूप ग्रहण कर
 लेती है। गीरी पाठक के मनस पर साहित्यिक चेतना का भावबिंदु बनता है।
 अपने भाविक अभिव्यक्ति में साक्ष्य नान्य की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धियों को संश्लेषित
 करने एवं उससे चरम मूल्यों की ओर ले जाने का प्रयास करता है। इससे
 भी आगे जिन मूल्यों तक मानव पहुँच चुका है उससे आगे के मूल्यों तक
 उसे ले जाता है। साहित्य में अभिव्यक्ति के लिए शब्दों का आश्रय लेना
 पड़ता है। वस्तुतः शब्द किसी क्रम में आकर बिना किसी संकेत के ही
 दूसरे मनुष्य के मानेभावों को उद्घाटित करते हैं। शब्द अपने आप में समस्त
 अनुभव की शक्ति को समेटे होते हैं। उनकी सारी सम्प्रेषणीयता साहित्यकार
 के प्रयोग क्रम के आधार पर निर्भर करती है। सामान्य रूप से वस्तु सत्ता
 का संकेत एक ऐसे सोपान के रूप में प्रस्तुत होते हैं ताकि हम मनोभावों के
 विकास तक पहुँच सकें। कृष्ण-काव्य की प्रजभाषा अपने मनोभावों के विकास तक
 पहुँचे हुए वस्तु सत्ता के संकेत को अपने में समेटे हुए है।

साहित्ययुग के बदलते क्रम में हमेशा परिवर्तन और नवीनता की अभिग्रहण
 करता चलता है। मनुष्य की पंथ और अन्तर्दृष्टि जितनी गहरी होती जाती
 है, उसी के अनुपात में यथार्थ की पकड़ भी सघन होती जाती है। इस प्रकार
 जीवन की जटिलता और संश्लिष्टता के क्रम में साहित्यकार चेतना के अनेक स्तर
 से गुजरता है। फलतः रचना संश्लिष्ट और जटिल होती जाती है और भाषा
 सरल। कृष्ण भक्तों ने लोक-जीवन के विविध अनुभवों को सरल भाषा में गोकुल
 और ब्रज की सीमाओं में संश्लेषित किया। कृष्ण और राधा को केन्द्र मानकर
 जीवन का संघनन किया। जीवन को आयतन से हटाकर घनत्व में प्रतिपादित
 किया। लोक उद्गम की वैद्यूत भाषा में गोकुल गाँव की अपेक्षित मूल्यात्मक
 जिन्दगी की रचना सीमित जीवन, सीमित भक्ति और सीमित प्रेम का परिणाम
 नहीं अपितु लोक जीवन के मूल्यात्मक सन्दर्भ को लोक भाषा में घनत्व देना
 रहा है। जीवन के विकास के क्रम में सरल भाषा की अभिव्यक्ति जटिल जीवन
 की सृजनात्मक परिणति है। क्योंकि भाषा की सरलता का अर्थ जीवन की
 जटिलता को प्रस्तुत कर लेने की क्षमता है, जो भाषा का विकास कहा जा
 सकता है। ब्रज भाषा तक पहुँचकर मानव-मूल्यों के सन्दर्भ में भाषा का विकास
 ही होता गया है। रुद्रियों और मान्यताओं में बँधी संस्कृति भाषा को छोड़कर

मूल्यों और मानको को सवहन करने वाली भाषा को जिसमें जीवन जीया जा रहा था, अभिव्यक्ति के लिये स्वीकार किया गया। साहित्यसर्जना में व्यक्ति की सृजनशीलता उसकी अनुभूति, प्रतिभा एवं कल्पना का सम्मिलित प्रयोग वस्तु के सापेक्ष अभिव्यक्त होती है। यह अभिव्यक्ति भी रूप ग्रहण करती है और रूप ग्रहण के साथ वस्तु और रूप का यह संघर्ष प्रवृत्तियों के संघर्ष के रूप में बराबर चलता रहता है। पूरी प्रक्रिया की अभिव्यक्ति भाषा में होती है जो पूर्णतः सामाजिक है। अपने सामाजिक सन्दर्भों और लोक जीवन की भूमिका में मूल्यों और मानको के साथ कृष्ण-भक्तों की भाषा कितनी सफल है यह इसी बात पर निर्भर करता है कि प्रेम, शृंगार, ऐन्द्रियता, सुख, दुःख, इच्छा, रुचि, धर्म, दर्शन, आध्यात्म ज्ञान आदि की अभिव्यजना के लिये उन्हें भिन्न-भिन्न भाषाओं का प्रयोग नहीं करना पड़ता है। एक ही भाषा में यथार्थ मूल्यों का संघर्ष और मानव-मूल्यों की समावनाओं को अभिव्यजित किया गया है। अभिव्यक्ति और अनुभव दोनों लोक का है। लोक जीवन से बाहर किसी चीज का बोध नहीं दूँदा गया है। अपनी इसी अपेक्षा के क्रम में कृष्ण को भी राधा के साथ गोकुल ब्रजभूमि में मानव के रूप में मानव के बीच उतारा गया है जो भाव, अनुभव और भाषा के स्तर पर लोक में ही जीता है। लोक भाषा के आग्रह ने उसे भी छाक और रोटी खाने को मजबूर किया और उसे भी रता, पैता, मैना, मनसुखा, हलधर के साथ वन में लोक-जीवन में भटकाया। चरम मूल्य है न। चरम मूल्य जीवन में भटक कर, जीवन जी कर, संघर्ष करके ही मिलता है, जीवन से दूर हटकर की गयी साधना में उसकी उपलब्धि समझ ही नहीं। उस चरम मूल्यों के अपेक्षित चरित्र को भी कृष्ण-भक्तों ने भटकाया। बड़े सहज ढंग से कह दिया। चार पहर बशी बट भटक्यो साझ पहर घर आयो। सामान्य जिन्दगी की चौहद्दी में उसे भी स्वतन्त्र छोड़ दिया। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि साहित्यिक भाषा का विकास जन-भाषा से होता है और जनभाषा में उसका विलय भी हो जाता है। कृष्ण-भक्तों ने प्रौढ़ और शिष्ट ब्रजभाषा को अभिव्यक्ति के लिए स्वीकार किया। प्रसंगानुकूल भाषा को परिष्कार भी दिया।

यदि भाषा हिन्दी के क्रम में देखा जाय तो साहित्य के स्तर पर पहुँचकर अपभ्रंश जन भाषा नहीं रह गयी। आगे अब हिन्दी की बोलियों में अभिव्यक्ति की आवश्यकता हुई। ब्रजभाषा, अवधी और भोजपुरी तथा मैथिली आदि बोलियाँ साहित्यिक अभिव्यक्ति की भाषा बनने लगीं। दैवी चरित्र को जन-जीवन में खींच

मान तथा सम्पत्ति के साथ उसे जन जीवन में जीवों की दृष्टि ने विभिन्न चीजों को स्वीकार किया। कृष्ण के लीलापत्र 'वृज' के साथ नव की अनुभूति, भवों तथा अंग सुख, मृत्यु की स्वीकारण का ८ भाग को स्वीकृति मिली। निम्न ही यह दीर्घ अभिव्यक्ति की भाषा हुई और अपनी सरसता, प्रशङ्ग एवं शक्तिमत्ता के कारण जीवन की अनुभूति सरस की अभिव्यक्ति के लिये सक्षम हुई। लोक जीवन को ज्ञान के साथ प्रस्तुत करने का 'वृज' इस भाषा में ही। जीवन एवं संगीत के साथ विशेष सम्बन्ध के कारण वृजमत्ता भाषा हुई। संगीत की प्रवृत्ति इसी भाषा में चल रही थी। वृजम्प में गेयता का लक्ष्य समाहित हुआ। इसकी अवधि इसनी लंबी कि अन्त में रचना करनेवाले तुलसी ने पद-रचना वृज-भाषा में की। दूसरी निम्न यह ही की ये बोलियाँ उनके अभिव्यक्ति की केन्द्रीय बोलियाँ थीं। जन जीवन के व्यापक सम्पर्क के लिये इन बोलियों में अनेक रूपों को समाहित करना पड़ा जिससे वे अधिकांश व्यक्तियों के सम्पर्क की भाषा बन सकें। अपनी स्वच्छन्दतावादी तथा जन-वादी दृष्टि के कारण ही इन बोलियों की साहित्य से जोड़ा गया। अतः भक्ति कालीन भाषा या कि कृष्ण-भक्तों की भाषा मिट्टी की उपज थी। यह इन रचनाकारों की अभिव्यक्ति की मृज्जनत्वकता थी।

कृष्ण-भक्तों ने लोक जीवन को रचा। कृष्ण की केन्द्रविन्दु मानकर। कृष्ण लोक जीवन के अपेक्षित मूल्य थे—चरम मूल्य। जहाँ तक लोक जीवन को पहुँचना था जो कहीं दूर नहीं इसी लोक में जीवन के बीच जीवन-भोग के क्रम में उपलब्ध था। समाज की गति, वैचारिक धारा प्रदान करने वाले कृष्ण और कृष्ण के साथ रहकर लोक जीवन की गति को इन भक्त कवियों ने समझा था। मात्र मनुष्य को ही मूल्यों तक नहीं पहुँचना था अपितु ईश्वर को भी मानव के बीच आना था। उमय प्रयास के साथ लोक जीवन को मान्यताओं, रुढ़ियों और संकीर्णताओं से हटाकर गतिशील जीवन की अपेक्षाओं, मूल्यों और मानकों तक उसे ले जाना था। इसीलिए चरम मूल्य के सामीप्य की अभिलाषा इन कवियों ने की। वह मात्र काल्पनिक, अप्राप्य, अगोचर हो कर ज्ञानसाधना की चीज नहीं रहा। जन के बीच सहयोग, सहकारिता, उदात्तप्रेम, सहजता और स्वामाविक सत्य की भूमिपर खड़ा वह लोक जीवन का प्रतिनिधित्व कर रहा था। वस्तुसत्ता की मान्यता की चेतना भरता हुआ वह जीवन की स्वच्छन्द बहती हुई नदी के वेग के साथ प्रगतिशील करना चाहता। इस जीवन की गतिमात्र



उस नदी की धारा नहीं जिसमें जल के अनेक स्तर होते हैं। नीचे का स्तर
 गतिहीन किन्तु ऊपर का स्तर नीचे के स्तर पर सरगता है। इस प्रकार 'पद्म'
 से जुड़ा जल स्तर अपनी स्वाभाविक गति के बावजूद भी गतिहीन होता है।
 क्योंकि उस पर अनेक जलस्तरों का दबाव होता है। कृष्ण भक्तों ने ऐसे प्राण
 की कल्पना की थी जिसपर सामन्ती जीवन का दबाव हो। प्रभु का प्रभुत्व प्रकट
 हो। यहाँ तो प्रभुवर्ग और लोक जीवन में स्तर होने प्रवेश था। भक्ति मार्ग
 की भाँति सबका सहयोग था, सब में एक साथ गति थी। जहाँ स्वाभिमान था
 और सहजता थी। इस जीवन की कल्पना कृष्ण और गोपियों की सखीया
 में विकल्प पाती है। जहाँ प्रेम है, चर्का है, गति है, सहयोग है और सहजता
 है। गर्व और असहयोग का जहाँ नाशोन्मूलन नहीं। जहाँ सबकी भूमिका
 समान है। अपनी भूमिका की एकाग्रता और गर्व की भूमिका के अभाव ही
 जीवन का चरम मूल्य जीवन के बीच से तिरोहित हो जायगा। फिर गोपियों
 उस चरम मूल्य को, कृष्ण की खोजती फिरेंगी।

अनयापराधितो नूनं भगवान् हरिरीधरः ।

यत्रो विहाय गोविन्दः प्रीतो यामनद गहः । भागवतपुराण-१० : ३० : ३८ ।

युगीन मूल्यों की प्रक्रिया और कृष्ण-काव्य ।

काल एक निरन्तर प्रवाहमान, सुचारु, मनुष्य की मोक्षरता से परे, उसकी पकड़ से बाहर की चीज़ है। मनुष्य निरन्तर 'अवहान' चक्र की धारा में अपनी सुखमयत्वकता का प्रयोग करता, करता है और उसी उसने स्वयं विज्ञान में सार्वभौमिक उपस्थिति की है, एसी जानका समझना भी चाहता है। इस जानने के क्रम में, वह अतीत को वर्तमान की आँखों से, वर्तमान की समृद्धि एवं भविष्य की सम्भावनाओं के क्रम में देखता है। उसकी दृष्टि यह कि देनेने पानेने की अपनी सीमा है। अतः वह अनन्त काल तन्कों में ही रुचि धिरो' के साथ एक काल सीमा के अन्दर स्थिति विशेष की प्रधानता की देखता और स्मरता है और इसे विशेष नार भी दे सकता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि प्रत्येक युग सटे ईंट की भौति हैं अपितु वे तरंगों की भौति अलग-अलग रूप से प्रताडित हैं जिसे अवकट करके मापा नहीं जा सकता है और न उसे परिवर्तित होने से रोका ही जा सकता है। अतः देश-कालके भीतर जब युग का निर्धारण किया जाता है तो निश्चय ही उसमें मूल्यों का विशेष ध्यान दिया जाता है। समय के साथ मातृ-कर्मत्व के अन्तर्गत मूल्यों में अंतर आता रहता है। मनुष्य जीवन में मूल्यों की स्थापना करता चलता है और उस अर्जित मूल्य की समझना चाहता है या कि वह जीवन की समस्त सम्भावनाओं से परिचित होना चाहता है। अतः मूल्यों की प्रधानता के आधार पर ही युगका निर्धारण होता है, क्योंकि युगीन क्रम में मूल्य परिवर्तित होते रहते हैं। इसका अर्थ यह नहीं कि मूल्य समाप्त हो जाते हैं अपितु उनके औचित्य का दृष्टिकोण बदलता रहता है। जो मूल्य आज अत्यन्त आवश्यक एवं चरम मूल्य स्वीकार किए जाते हैं, वे ही कल नितान्त रूप से हीन समझे जाते हैं। अतः मूल्य एक द्रव्य या गुण नहीं है अपितु वह एक अवस्था है, जिसकी स्थिति में है या नहीं है का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। यहाँ तो मात्र औचित्य का संवाल अर्थात् उसे ऐसा होना चाहिए, है। मूल्य के स्तर पर, नैतिकता का प्रश्न समाहित ही जाता है यदि सुन्दर शब्द मूल्य के स्तर पर आता है तो वह संज्ञा न हो कर सौन्दर्यत्मक मूल्य बन

जाता है और तब इसका अर्थ हो जाता है कि सौन्दर्य चरितार्थ है। मानव का कर्तृत्वामिमान सौन्दर्य को ही कलाओं के माध्यम से चरितार्थ करता है। अतः यह होने की प्रक्रिया, औचित्य-अनौचित्य का सम्बन्ध है और उसी के अनुसार युग का निर्धारण भी हो जाता है। मूल्यों के बारे में जाने बिना युग की परिभाषा नहीं दी जा सकती। मनुष्य मूल्यों की खोज और स्थापना में ही सृजनशील है और वह हमेशा इस बात के लिए प्रयत्नशील रहता है कि वह जो नहीं है और उसे जो होना है या चाहिए उसी की समय-सापेक्ष खोज में लगा रहे। इस प्रकार, वह समग्र मानव-कर्तृत्व में से ही उस चीज को प्राप्त कर लेना चाहता है, जो अतीत से क्रमिक सृजन है। इस पूरी प्रक्रिया में वह मूल्यों की चरम अवस्था तक पहुँच जाना चाहता है। इस प्रकार वह धार्मिक, दार्शनिक और सामाजिक मूल्यों में से होने योग्य मूल्यों की तलाश कर लेता है। इस प्रक्रिया में ही स्रष्टा अतीत को विभिन्न युग-धाराओं के रूप में पाता है और उसी के साथ अपने को भी धारावाहिक पाता है। चरम मूल्यों तक विकास करने की सतत् कोशिश भी करता है। चरम मूल्य उन वस्तुओं, स्थितियों तथा व्यापारों अथवा उनके विशिष्ट पहलुओं को कहते हैं, जो मनुष्यों की सार्वभौम सबेदना की आवेग-आत्मक अर्थवत्ता लिए हुए दिखाई देते हैं" (देवराज वही पृ० १७५)।

भारतीय दर्शन में काल को विराट् रूप में माना गया है। उसके अन्तर्गत भूत वर्तमान और भविष्य सापेक्ष्य व्यजनाएँ हैं। इस प्रकार कालपनिक स्तर पर नहीं बल्कि मूल्यों की अपेक्षाओं के आधार पर ही युगों की कल्पों की कल्पना की गयी थी। इसी कल्पना के साथ भारतीय इतिहास मनुष्य के आरम्भ और चरम अवस्था तक जाकर विनाश की कहानी के रूप में ही कालखंडों की कल्पना करता चलता है। "युग और धारा एकसाथ मस्तिष्क में उदित होते हैं और प्रायः भ्रम उत्पन्न करते हैं। धारा वस्तुतः एक रूपात्मकशब्द है। कहा जा सकता है कि धारा एक विशिष्ट प्रकार की सतत् गतिशील प्रक्रिया है जो कम या अधिक रूप से प्रगति की अवधारणा से जुड़ी रहती है" (सुमन राजे : साहित्येतिहास संरचना और स्वरूप, पृ० १५१) युग निश्चय ही गतिशील हैं और इस गतिशीलता के क्रम में जिस गति से वे आगे बढ़ते हैं, उसी दर से पीछे कुछ छोड़ते भी जाते हैं : इस छोड़ने की बात को माप कर ही युग की गति का भी मापन सम्भव है। क्योंकि विज्ञान में भी निरपेक्ष गति एवं निरपेक्ष स्थिरता की कल्पना नहीं की जाती है। अतः गति और स्थिरता सापेक्ष

है। यही एक ही युग माना ही जा सकता है यह है कि जो कुछ कहा है उसमें संशय है। युग का समझना मूल्यों की धारावाहिकता में विभिन्न होने की बातों पर नजर से स्वीकार किया ही जा सकता है जो स्वीकार नहीं अपितु प्रक्रिया के बाद ही प्रमाणमान है। इसका अर्थ है कि होने की स्थिति में सकारात्मकता है। युग के साथ मूल्यों का और मूल्यों के साथ मानव की सृजनशीलता और धारावाहिकता का अभिन्न सम्बन्ध है।

किसी भी युग के अनुसार मानव युग का साहित्य भी होता है या यों कहा जाय कि साहित्य के द्वारा ही विश्ववत्, किसी युग की धेतना का निर्धारण किया जा सकता है। साहित्य का इतिहास भी राजनीतिक परिवर्तनों के अनुसार ही विभिन्न युगों में जाँझ जाता है। किन्तु ऐसा ही नहीं है। किसी भी युग में धार्मिक, सामाजिक, बौद्धिक और अन्य सार्वजनिक संस्थाओं का धारावाहिक सम्बन्ध होता है जिनके सामूहिक परिवर्तन का प्रभाव साहित्य पर पड़ता है। निश्चित मूल्यों की प्रधानता के कारण कालप्रवाह के एक खण्ड को युग के रूप में स्वीकार करने का तात्पर्य यह है कि उस युग में एक निश्चित संस्कृति, निश्चित मूल्य विशिष्ट हो गये थे। इसका अर्थ यह नहीं कि कुछ मूल्य ही थे अपितु मूल्यों की संख्या में अभाव आपेक्ष नहीं होता। तात्पर्य कि एक निश्चित मूल्य को ही विशिष्ट रूप में पकड़ा गया था या वह उस काल की अपेक्षा थी, जिसने समय के साथ भिन्न रूप ले लिया : यद्यपि वे मूल्य भी मानव-चेतना में चल रहे थे। इन मूल्यों का दर्शन, संस्कार रूप में, लोक गीतों, लोक कथाओं और लोक कहावतों के रूप में होता है। यही कारण है कि भक्ति काल में जो भारतीय संस्कृति पर बाह्यमध्यन्तर से खतरा उत्पन्न हुआ था, उसे निष्प्रभ करने के लिये आवश्यक था कि भारतीय जटिल धार्मिक कर्मकाण्ड सम्बन्धी धार्मिकता की जगह सहज साध्य भक्ति का प्रयोग किया जाय। धर्म को बाह्यमध्यन्तर से मुक्त करना उस युग की सबसे आवश्यक माँग थी। इसीलिये विभिन्न कवियों ने सामाजिक मूल्यों को बदलने के लिये भक्ति का सहारा लिया। इसका तात्पर्य नहीं कि आज भी उसी प्रकार की क्रान्ति से सामाजिक मूल्यों की प्रतिष्ठा की जा सकती है। आज की औद्योगिक क्रान्ति के अनुरूप ही मूल्यों का विकास किया जा सकता है। यही नहीं एक युग की चेतना दूसरे युग में भी बहुत दूर तक चलती रहती है। एक युग में परिवेश भी समाहित होता है। एक युग में अनेक परिवेश हो सकता है किन्तु एक

परिवेश में युग की करूपना नहीं की जा सकती है। परिवेश समसामयिकता से जुड़े होते हैं, जिनका एक ओर युग और युग-बोध से सम्बन्ध होता है और दूसरी ओर वे मुक्त होते हैं, जो समय के साथ युग में पर्यवसित होते जाते हैं। परिवेश की प्रणामी मुक्तता भविष्य की संभावना को व्यक्त करती है। परिवेश ही वह वस्तु स्थिति है जिसमें रहकर मनुष्य सृजनशीलता के लिये सवेक्षित होता है और वह युग की चेतना को अनुभव के रूप में स्वीकार करता है। इस प्रकार, युग और परिवेश दोनों रचना के कारक होते हैं। परिवेश में सक्रियता ज्यादा होती है और रचना में परिवेश का ही सन्दर्भ अवश्य होता है। सृजनशील व्यक्ति परिवेश के परिप्रेक्ष्य को अच्छी तरह जानता और पहचानता है।

प्रत्येक युग में लोक चेतना एवं साहित्यिक चेतना ऐतिहासिक क्रम में एक दूसरे के सामानान्तर गतिशील होती है। लोक-चेतना साहित्यिक चेतना की आधार पीठिका होती है तथा उत्पादान भी। बाद में लोक-चेतना साहित्य-चेतना के द्वारा परिष्कृत होती है। वस्तुतः लोक-चेतना और साहित्य-चेतना में सामानान्तरता होती है, एकात्मकता नहीं होती परन्तु उनमें उच्च विभव के कारण ही एकात्मकता दिखाई देती है। प्रत्येक क्षण या प्रत्येक व्यक्ति का प्रत्येक क्षण एक युग में तो अवश्य होता है लेकिन एक परिवेश में नहीं हो सकता। एक व्यक्ति एक ही परिवेश में जीता हो सम्भव नहीं। प्रत्येक परिवेश मानव-जीवन में अन्दाज बन कर रह जाता है। उसमें पहुँचकर व्यक्ति अपने को टटोलता और प्रत्येक बार अपने को परिवेश के अनुसार बनाने में भिन्नता का एहसास भी करता है। यह प्रक्रिया प्रत्येक जीवन के साथ होती है। पुरा मानव समाज एक नये लोक-चेतनात्मक स्तर से गुजरता है। किसी भी परिवेश की लोक-चेतना उसके व्यक्ति ऐकिकों की वैयक्तिक चेतना का लघुतम समापवर्तक होता है और युग की लोक-चेतना अनेक परिवेश की लोक चेतना का महत्तम समापवर्तक। परिवेश में युग की अपेक्षा काफी गत्यात्मकता होती है किन्तु परिवेश का सूक्ष्मातिसूक्ष्म अन्तर युग के साथ ही ज्ञात होता है। वस्तुतः परिवेश की गति तरंगवत् होती है जो युग के साथ शीर्षों एवं गर्तों के रूप में प्रणामी होती है। इस प्रविधि में मानव का जैविक विकास मध्यमान रेखा के साथ गति करता है जिसके इर्द-गिर्द उसकी गतिदिशा में ही चेतनात्मक परिवेश शीर्ष और गर्तों के रूप में अभ्यगमन करता है। इस बीच एक प्रकार की उदासीनता की स्थिति भी

अती रचनी है जब कि तब समाज में रचनात्मक संयोग कठिना हो जाता है या कुठिना होन लगता है। अतः परिवेश पर युग के साथ ही युग-बोध के प्रश्न आते हैं जो रचनात्मक सर्जन का काम करते हैं। इस युग और रचने में अपने परिवेश की पहचान और पकड़ साहित्य में होती है।

समस्त साहित्य कलाओं में युग-विशेष की रचि की प्रामाण्यता रहती है और कलाओं का सांस्कृतिक युगों पर भी प्रभाव पड़ता है। रचना में या साहित्य में, युग-बोध, युगीन मूल्य एवं वस्तु जगत् की रावेदनाएँ, अनुभूति और वरूपना का समावेश होता है। किसी रचना की समीक्षा में युग का निदर्शन आवश्यक है। पूरी रचना-प्रक्रिया मायिक रचना है और युगीन मूल्यों की अभिव्यक्ति होती है। किसी भी युग का साहित्य मूल्यों की सृजनशीलता रचकर अभिव्यक्त होता रहता है। इस प्रक्रिया में युगीन मूल्य युग के अंग बनकर ही अभिव्यक्ति पाते हैं।

रचनाकार अपने युग से अधिकतम रूप में जीवन व्यतीत कर रहा होता है। अतः वह अपने युग के भीतर ही वस्तु जगत् का अनुभव करता है। फलतः वह अपने युग के सन्दर्भों को अच्छी तरह जानता पहचानता है। यह व्यक्ति मात्र की विशेषता है किन्तु सृजन-क्रिया में लगा व्यक्ति अधिक प्रतिभाशाली होता है। इस प्रकार रचना में, जो रचनाकार का अनुभव जगत् और उसके सामाजिक जीवन का मायिक संश्लेष है; युगीन मूल्यों का समावेश होता है। इस मूल्यात्मक संश्लेषण के कारण ही सृजनशील है, क्योंकि वह जीवन्त समाज की एक संस्था है। यही कारण है कि वह निरन्तर नया रूप लेता रहता है। सृजन-क्रिया में रचनाकार और युग की विभिन्नता के क्रम में विभेद आता है। इसी कारण साहित्य के रूप में भी अन्तर आता है। साहित्य अपने युग और राष्ट्र की चेतना का अभिव्यंजक और विधायक होता है। अतः इनके सापेक्ष रचना में और रचनागत मूल्यों में भी परिवर्तन होता चलता है। उसमें परम्परा के वहन के साथ मौलिकता और नवीनता का समावेश होता रहता है या कि नये मूल्यों की दृग-संपर्क स्थापना भी होती चलती है। रचना को रचना के बाहर के जगत् और परिवेश से जोड़कर देखना परखना अति आवश्यक है। सच्चे अर्थों में ही साहित्य अनुकृति मात्र नहीं अपितु रचनाकार सामाजिक संस्था को ही नई छवियों एवं रूपों में रचता है। अतः रचना किसी क्षण की

सविदना मात्र नहीं अपितु दीघकालीन साधना है जिसको रचनाकार अनेक संघर्षों के साथ पूरा करता है। कभी-कभी एक विशिष्ट युग की कृति नये युग को पदा करने में सन्तर्ध होती हैं। (भक्ति कालीन मूल्यों की रचना में भगवत् पुराण का स्थान यही है) इसका तात्पर्य यह था कि युग, धारा में नये मूल्यों का सृजन करता चलता है। ये युगीन मूल्य बने-बनाये नहीं होते बल्कि वे कच्चे माल की तरह प्राप्त होते हैं और सृजनकर्ता उससे शिल्पी की भाँति मूल्यों को रचता है।

आदि काल का ऐन्द्रिय भोग सम्बन्धी सुखात्मक मूल्य अब क्षीण होकर व्यभिचार का रूप ग्रहण कर चुका था। अतः अब अपेक्षा थी इस जगत् प्रपञ्च के भीतर से जीवन की जीवनी शक्ति को पकड़ लेना। भक्तिकाल में जीवन-दृष्टि बदली फलतः युग की प्रवृत्ति में परिवर्तन हुआ। ईश्वर का वैष्णवी चित्रण हुआ जो गीतगोविन्द तक पहुँच कर लीलापरक हुआ। यहाँ प्रगीतात्मक शैली में लोक-जीवन की सहजता को प्रश्रय मिला। युग की अपेक्षा के अनुकूल परम्परित वैष्णवी भक्ति को प्रेमानुभूति में स्वीकार किया गया। यह प्रेम मानवीय हुआ और अब ऐन्द्रियता की सौन्दर्य-दृष्टि वस्तुनिष्ठ न होकर भावनिष्ठ हुई। मानवीय जीवन की सच्चाइयों में सौन्दर्य बोध को भावात्मक दृष्टि में प्रेम को उतारा गया। अनुभूति के क्रम में व्यक्ति जीवन के भीतर से सत्य की खोज की गयी। यही कारण है कि इन कृष्ण-भक्तों ने भी नारी को भावात्मक सत्य के स्तर पर खोल कर देखने की कोशिश की फिर क्यों न चौंच निकाले हुए कौंच पक्षी की भाँति नारी के उरोज चोली के भीतर से झाँकते दिखाई देंगे। उन्हें भारतीय मानस का सत्य विदित है कि नारी का सौन्दर्य उरोज में है (कम से कम प्रियतम के सन्दर्भ में)। यह सबकुछ मानवीय व्यवहार और अनुभूतिक प्रेम की उस सीमा में है जहाँ प्रेमी सामाजिक सन्दर्भों में अपना आत्म विस्तार करता है। इसमें रज और स्राव को मिलाकर शून्य अवस्था तक जाना नहीं अपितु जीवन की जीवन्तता में रम जाना है।

सब अग्नि के हैं कुच नाइक ।

जिनपर पहिले दृष्टि परत ही, क्या होत मन मादक ॥ व्यास ' पृ०. ३५५ ।

याही ते माई कुचन के ओर भये कारे । —वही पद—३५९ ।

यही नहीं जीवन की उस यथार्थता तक भी कवि पहुँचता है जहाँ प्रताप नारायण

मिश्र आधुनिक युग में पहुँचते हैं मरे को मार सहा मदार । वहीं तक पहुँचे
ए व्यास कवि ने भी कह दिया ।

मरे, कै मारेसाँची सुर ।

पीठि न देह, दीठि के अरि—दल, सुनल सनर के तूर ॥ व्यास, पद—९६ ।

यही नहीं सभी कृष्ण-भक्तों ने दूध पिलाती माँ को भी देखा है । यदि सुर कहते
हैं कि अचरा तर प्रभु डाँकि सुर को जसुभसि दूध पिआवै । तो ब्रजवासी दास
को अस्तन पान छुड़ाती हुई यशोदा भी दिखाई देती हैं ।

बैठे श्याम मात की कनियाँ, पियत दूध सुन्दर सुख दनियाँ ।

बार—बार यशुमति समुझावै, हरिसो स्तन पान छुड़ावै ॥

जीवन के यथार्थ में से ही जीवन के सत्य को पाना साहित्यकार की भूमिका
है । कृष्ण-भक्तों ने यही किया । साधना का रूप यथार्थ के विकल्प के रूप में
प्रस्तुत हुआ । ज्ञान, कर्म और प्रेम के साथ जीवन के लिये जो आदर्श
प्रस्तुत किया गया, उसमें यथार्थ को समाहित करके अपने-अपने ढंग से मूल्यों
एवं मानकों को व्यञ्जित किया गया । अपने यथार्थ जीवन के क्रम में जिस
बृन्दावन धाम को चरम मूल्यों की अवस्थिति इन कृष्ण-भक्तों ने स्वीकार की उसे
प्राप्त करने के लिये मनुष्य को अधिकारी बनना होगा । वहाँ तक पहुँचना हमारा
अधिकार है—यह बोध होना चाहिए । सूक्ष्म से सूक्ष्म जीवन-मूल्यों की पहचान
के लिये वस्तु जगत् का बोध होना आवश्यक है । अपने कर्तृत्वामिमान की
परिधि में अपने वस्तु जगत् का सम्यक् बोध इन कृष्ण-भक्तों को था । तभी
इस प्रक्रिया की परिणति, जन्मदास अपनी रचना में करते हैं

अबिनु अधिकारी भये नाहिं बृन्दावन सुख ।

रहे कुहँसि सुखी जबलों वस्तु न बूझी ॥

वस्तु स्थूल हो सकती है किन्तु मूल्य तो अति सूक्ष्म होता है । क्योंकि मूल्य
तो तोस द्रव्य पदार्थ नहीं अपितु अवस्था है, होने की अपेक्षा है याकि उसे
ऐसा होना चाहिए । अतः वस्तु जगत् की यथार्थस्थिति का सम्यक् बोध अनिवार्य
है । तत्पर्यन्त और तब ही भूमिका पर आधारित कृष्ण काव्य की जीवनी शक्ति
को परख गाय और इसका परिणाम यह हुआ कि कृष्ण भक्ति में रसखान और
रहीम जैसे हृदयवान् मुसलमान कवि भी अपना रचनात्मक सहयोग दे रहे थे ।

इन कृष्ण भक्तों ने केवल उच्च वर्ग के अहंकार और वण-दम्भ को ही नहीं उनकी धर्म और नीति सम्बन्धी उन मान्यताओं तथा रुढ़ियों को जड़ से उखाड़ फेंकने का प्रयास किया जो तत्कालीन सन्दर्भ में मूल्य नहीं रह गयी थीं। भक्तों के आन्दोलन की चेतना मानवतावादी जनवादी चेतना रही है। इसका तात्पर्य है कि इन भक्तों ने जीवन की वस्तुस्थिति पर विचार किया था और क्रान्तिकारी स्वर में उसका उदघोष भी किया। प्रेम को आधार बनाकर यह आन्दोलन समात्मक अवश्य हुआ किन्तु यदि उसे मूल्यात्मक सन्दर्भ कवियों ने दे दिया तो समाज की कोई शक्ति उसे रोक नहीं सकती। सच्चा मानवीय मूल्य बाधाओं के बीच स्थापित होने के लिये उभरता है। उस मूल्य को पाने के लिये भक्त कवि ससार को ललकार देगा।

* * * *

लाज सरम सबही मैं हारी, यों तन चरण अधारी

भीरा के प्रभु गिरधर नागर, झक मारो ससारी ॥ भीरा वृहत् पद संग्रह, पद, १९।

बरजी मैं काहू की नाहिं रहूँ। —वही व्रजभाषा में प्राप्त पद—१।

इस साहस के साथ प्रेम को मूल्यात्मक सन्दर्भ में इन कवियों ने स्वीकार किया। अपने को भिटा कर लौकिक सुख के स्वार्थ का परिहार करके जन-वादी मूल्य को कृष्ण भक्त ही वरण कर सकता है

प्रेम फाँस सो फाँसि मरे, सोई जिय सदाहि।

प्रेम मरम जाने बिना; मरि को जीवत नाहि ॥

* * * *

या लकुटी अरु कामरिया पर, राज तिहँ पुर को तजि डारौं।

आठहु सिद्धि नवौ निधि को सुख, नंद की गाइ चराइ बिसारौं।

(हिन्दी काव्य संग्रह, रसखान)

इन कृष्ण भक्तों ने सामान्य जन-जीवन के बीच में ही चरम मूल्यों की अवस्थिति देखी थी। इन कवियों ने प्रेम को ही मूल्य के रूप में स्वीकार किया चाहे वह सस्थ, दाम्पत्य, वात्सल्य और मैत्री की सीमा में ही बँधा रहा। यह प्रेम भी नारदीय भक्ति सूत्र, महाभारत और भागवत् से आता हुआ प्रेम है जिसकी लोक जीवन की सहजता प्रदान की गयी। प्रेम का विकास गुणात्मक स्तर पर हुआ। जिसका प्रभाव अमिट हुआ। संस्कार में बँधकर प्रेमी के जेहन

जीत बन गाय, या किन्तु रुढ़ नहीं था, हितकृत रहता, जैसे प्रसन्न कर एक अरहेम अस्मयीयता पुर्ण कष्ट भिखता है- प्रीति करि काहू सुख न लहै। तो उसे उड़ा भी नहीं जा सकता। अधिकारी को प्रेम कहो अलि कैसे छूटस। इस प्रेम में विश्व जनित अपार वैदग्ध्य है तो तर्क विरहिणी नारी का स्वामिमान भी त्यजित है। प्रेता को मूल्य मान कर लक्ष्य के लिये मर जाना विरहिणी गोपियों को मजूर है किन्तु घटने वे नहीं टेर सकती हैं। हर बाधाओं को वे ठुकरा देंगी, उन्हें हलना साहस है कि जिसे उन्होंने मूल्यरत्नक सन्दर्भ दिया, है उसे ही अन्तिम लक्ष्य मानेगी कोई भी शक्ति उसका निषेध नहीं कर सकती। अपने प्रेम के अन्तिम लक्ष्य कृष्ण को पाने में कृष्ण सत्ता उद्वेग भी बाधक नहीं हो सकते। दड़े मासूमियत से सूर की गोपियाँ उद्वेग की सिखी उड़ाएंगी, उन्हें झुटकी पर लेंगी वरिक्त उन्हें ही अपने रंग में रंग लेंगी। फिर क्या नन्ददास की गोपियाँ थोड़ी और मुत्तर होकर तर्क करती हैं। बुद्धि का प्रयोग करती हैं। निरा मासूम ही नहीं, बड़ी साहसी भी हैं। प्रेमचन्दने कहा "बड़े लोगों की गुस्सा तर्क" नहीं समर्पण चाहती", गीदान। किन्तु नन्ददास की गोपियाँ तो अपने मूल्यों के प्रति समर्पित हैं अन्य शक्तियों के आगे तर्क करने से क्यों बाज आएंगी।

इन कृष्ण भक्तों ने जो रचना की है उसमें केवल धर्म और भक्ति ही नहीं है अपितु उसमें लौकिक जीवन के आग्रह के साथ मानवीय संवेदना और सामाजिकता का भी आग्रह है। यही कारण है उसमें एक ओर सिद्धों की ऐन्द्रियता भी है और रीतिव्रतहीन काव्य की आधार पीठिका भी है। मानवीय सौन्दर्य की वस्तुनिष्ठता का संकेत भी कृष्ण काव्य में पाया जाता है। अतः समय के सापेक्ष बदलने की मूमिका और परम्परा का सम्बन्ध एवं भविष्य की रचनात्मक संभावना भी कृष्ण-काव्य में बराबर रही है। युगीन मूल्यों की प्रक्रिया में कृष्ण-काव्य का अध्ययन आगे विभिन्न सामाजिक मूल्यों के सन्दर्भ में किया जाता, अपेक्षित है।

क-सामाजिक, राजनीतिक तथा आर्थिक मूल्य और कृष्ण-काव्य।

मनुष्य-जीवन सार्थक एवं मूज्यवान है, उसमें एक आन्तरिक इच्छा होती है और अपनी चेतना में वह अपनी नियति निर्माण का स्वतः निर्णायक होता है। मनुष्य समस्त सृष्टि का केन्द्रबिन्दु है। इस भावना की पकड़ तक मनुष्य विकासशील

रहा है। आधुनिक युग तक यह भावना सर्वमान्य हो चुकी है। मनुष्य अपने समग्र अनुभव की प्रक्रिया में सर्जनशील रहा है, किन्तु क्रमशः ईश्वर सत्ता से अपनी पहचान तक में उसे इतिहास की यात्रा पूरी करनी पड़ी है। समग्र जीवन-बोध को स्वीकार करते हुए भी मनुष्य विभिन्न मूल्य-बोध का शिकार होता रहा है। यही कारण था कि मनुष्य जीवन मूल्यों की प्रक्रिया में संघर्षशील रहा है। इस रूप में वैदिक साहित्य से आज तक के साहित्य में मूल्य चेतना के स्तर पर एकसाथ ही आत्मा का और अनात्मा का, नित्यता का और इतिहास का व्यक्ति का और समाज का द्वन्द्वात्मक बोध मौजूद रहा है। इस पूरी प्रविधि में भारतीय वागमय में दो प्रकार के चिन्तकों का स्वरूप दिखाई देता है। प्रथम रुढ़िवादी चिन्तक जो मानवीय गरिमा या मूल्य के विरोधी रहे हैं। दूसरे विद्रोही चिन्तक जो बार-बार नये-नये सन्दर्भों में मानवीय गौरव और अस्मिता की प्रतिष्ठा में प्रयत्नशील रहे। इस स्तर पर ज्ञानात्मक मूल्य को महत्व देनेवाला शिवत्व प्रधान आदर्शवादी मूल्यों का वाहक चिन्तक वर्ग अपने चिन्तन की रचनात्मकता में बाधता दिखाई देता है तो दूसरी ओर प्रकृति को भोग के स्तर पर ग्रहण करने वाला चिन्तक वर्ग है। इन विचारणाओं में यह सिद्ध किया जाता रहा है कि मनुष्य से बड़ा कुछ नहीं है। आधुनिक हिन्दी साहित्य की यात्रा तक अपनी-अपनी सीमाओं में मानवीय गौरव प्रतिष्ठित रहा है। मानवीय गौरव की प्रतिष्ठा ही हमारी परम्परा की एक महत्वपूर्ण उपलब्धि रही है। भारतीय परम्परा में मूल्य-बोध की दृष्टियों के रूप में बुद्धिवाद, भोगवाद और मुक्तिवाद प्रचलित रहे हैं। इन दृष्टियों के विभिन्न रूपों और आयामों को प्रधानता और अप्रधानता मिलती रही है। विभिन्न मूल्य विभाग अपनी-अपनी साधना के अनुकूल दृष्टियों को समर्पित करते हैं। वैदिक एवं उपनिषद् कालीन दृष्टियों में ज्ञानात्मकता और साधन-संग्रह आदि के रूप में अन्तर रहा है। लोकायत की परम्परा भोगवादी रही है और उसमें ज्ञान को साधन तथा इच्छापूर्ति को ही लक्ष्य माना गया। फलतः भोग्य पदार्थों के मुक्त उत्पादन, संग्रह और वितरण पर जोर दिया गया। ज्ञानात्मक दृष्टि में सत्यात्मक मूल्य की खोज पर जोर दिया गया, जहाँ बुद्धिवादी दृष्टि को अपनाया गया। ज्ञान परक परम्परा में आनन्द को सुख के रूप में स्वीकार किया गया। यह आनन्द ज्ञान के रूप में ही प्राप्य रहा, जहाँ भोग-च्युत होना आवश्यक रहा। भोगवादी विचार धारा ने सुख को मूल्य के रूप में स्वीकार किया, जिसमें मानव-जीवन की सत्ता को महत्व दिया गया।

मनुष्य भोगवाद का क्षेत्र सामाजिक, आर्थिक और राजनीति का रहा है। ज्ञानरत्न और भोगवादी भौतिकशास्त्री विचारों के क्षेत्र में ही हैं। वे भोगवाद का विकास करते हैं।

मानवीय चेतना यथार्थ और आदर्श के मध्यस्थ रूप का साक्षरकर करती हुई पूर्णता की ओर सन्मुख रही जिसके द्वारा वह आध्यात्मिक तृप्ति प्राप्त कर सके। ज्ञान और सुख के परे वह मूल्य-बोध की परमभूमि को प्राप्त करने के क्रम में परम पुरुषार्थ की प्राप्ति करता रहा है। इसी प्रयास-क्रम में सात्त्विक मूल्य भावात्मक और दर्शनरूपक रहा और लौकिकतावादी भौतिक मूल्य कर्म-प्रधान और भोगप्रधान रहा है। मनुष्य एक साथ ही देहजीवी और बुद्धिजीवी दोनों रहा है। देहजीवी होने के स्तर पर भी वह बुद्धि की सहायता से आर्थिक राजनीतिक एवं सामाजिक संस्थाओं में मूल्यों का अनुसंधान करता रहा है। प्राचीनों ने सुखभोग को इष्टभोग के रूप में स्वीकार किया और उसे किसी भी वस्तु के सुखात्मक भोग के रूप में स्वीकार किया। ज्ञान को मनुष्य का विशेष धर्म माना, उसकी उपलब्धि को नित्य और सत्य माना और सुखासक्ति को विकारी, अनित्य और व्यभिचारी माना। उपनिषदों में श्रेयस् को प्रियस् से श्रेष्ठ तथा ज्ञान को भोग से श्रेष्ठ एवं निष्कालता को कालसे श्रेष्ठ माना गया। ज्ञान और निष्कामता के सुख या आनन्द को कामभोग से श्रेष्ठ और मित्र निर्दिष्ट किया गया है। इससे भिन्न भी परम्परा रही है, जो व्यावहारिक कही जा सकती है। इसी के साथ आर्थिक सामाजिक और राजनीतिक मूल्यों का विकास-साम होता रहा है। उपभोग परक तृप्ति के रूप में सुख को स्वीकार करने की एक परम्परा रही है। तदर्थ हिंस को सुख की अधिकतम अवस्था के रूप में माना गया और लोकहित की अधिकतम व्यक्तियों के सुख के रूप में स्वीकार किया गया। सुख के अधिकतम सम्पादन के लिये द्रव्य की उपयोगिता को समान रूप से स्वीकार किया गया।

भारतीय साहित्य का विकास व्यावहारिक और सात्त्विक के भेद के साथ अप्रसरिता रहा है। व्यावहारिक मूल्य कर्म-प्रधान रहा और सात्त्विक मूल्य बुद्धि प्रधान। कर्म-प्रधान परम्परा अहंकार और भोग परक रही है, जबकि सात्त्विक भूमि में कर्मनिजी अहंकार और भोग से परे रहा। निःस्वार्थ कर्म और भोग च्युत होकर सात्त्विक मूल्य सत्वात्काररूपक होता है। व्यवहार में ज्ञान की खोज एक साधन के रूप में रही और उस ज्ञान को अर्थोपयोगी प्रमाणित किया गया। इसमें मूल्य की स्थिति शारीरिक अपेक्षा पर निर्भर करती रही है और सात्त्विकता को महत्व दिया गया। इस प्रकार व्यावहारिक मूल्य उत्पाद्य एवं भोग्य रहे



है जब कि सांत्विक मूल्य अन्वेषणीय एवं उपास्य रहे हैं। व्यावहारिकता में उपयोगिता की महत्त्व दिया गया। इन द्वन्द्वात्मक विचारधाराओं का सतत संघर्ष चलता रहा है और युगानुकूल विकास और परिवर्तन भी होता रहा है। सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, दार्शनिक, धार्मिक आदि मूल्यों में परिवर्तन आता रहा है। इसका प्रभाव साहित्य पर भी पड़ा।

साहित्य का समाज से अभिन्न सम्बन्ध है। समस्त मूल्य समाज में ही अन्तःसम्बन्धित होते हैं। साहित्य या कला सामाजिक चेतना के प्रसार का प्रमुख साधन है। रचनाकार यदि अपने प्रति उत्तरदायी है तो वह जीवन के प्रति अनिवार्यतः उत्तरदायी है। मानव-जीवन सामाजिक प्रगति की प्रक्रिया में सदैव विकासशील रहा है। परिणामतः सामाजिक प्रगति स्वयं एक प्रधान मूल्य है। सन्तुष्ट भारतीय साहित्य में वैयक्तिकता से सामाजिकता की ओर विकास दिखाई देता है। संस्कृत साहित्य में लौकिक साहित्य का विकास इसका प्रमाण था। लेकिन अभी भी जन-जीवन को मूल्य के स्तर पर स्वीकार नहीं किया गया था क्योंकि साहित्य में आभिजात्य का आग्रह अवश्य था। नाटकों में सार्ववार्णिकता या सामाजिकता का आग्रह दिखाई देता है। वैदिक साहित्य, उपनिषदों की रचना, लौकिक संस्कृत साहित्य तथा प्राकृत एवं अपभ्रंश साहित्य की सर्जना में सामाजिक मूल्य की दृष्टि से विकास दिखाई देता है। परम्परा के साथ प्रेयस् प्रधान साहित्य-सर्जना का विकास सामाजिक आग्रह का परिणाम रहा है। समाज व्यवस्था के अनुसार सामाजिक मूल्य बदलता गया। फलतः न्याय और नैतिकता का प्रश्न भी बदलता गया। मनुष्य अनेक अर्थों में सामाजिक जीवन को चुनता रहा है। इसी क्रम में मानवीय शक्ति, उपकरण, संगठन और भोग निरन्तर गति से उन्नति करता गया और इसी क्रम में व्यावहारिक मूल्यों की साधना विकसित होती गयी। इसका परिणाम साहित्य पर घटित होता चला। क्रमशः भौतिकता को धर्म और आध्यात्म के साथ आत्मसात् किया गया और साहित्य में प्रवृत्त्यात्मकता का समावेश होता चला।

हिन्दी के आदि कालीन साहित्य में जन-वादी दृष्टि काफी उभर चुकी थी और अपने मूल्यात्मक सन्दर्भ को भी खोज चुकी थी। भक्ति काल की रचनाएँ तक उसमें परिवर्तन की आवश्यकता थी। भक्ति काल में सामाजिक व्यवस्था बहुत कुछ आदिकाल जैसी ही थी किन्तु सम्प्रदायों की बढ़ती संख्या, धर्माचार्यों की

समुद्रि तब मुसलमानों के भाष उय स्थापित हो जाने के कारण न्यायिक
 ढाँचे में बदलाव अपेक्षित था। साथ सन्तों के प्रसरित जीवन और सघर्ष के
 कारण सामाजिक समन्वय को अपेक्षा टूट गयी थी। नये मूल्यों की स्थापना की
 आवश्यकता थी। यह भी सङ्ग्रह की किङ्कि थी। जंग, वंशगत, नद्य, सिद्ध
 और जैन आदि सम्प्रदायों में सघर्ष और विखनन की स्थिति थी। शंकराचार्य
 के अद्वैतवादी सिद्धान्त के प्रसार से भक्ति का जो स्वरूप दृढ़ गया था, वंशगतों
 और सन्तों के द्वारा उसी भक्ति को पुनः नये सन्दर्भ में न्य दिया गया। आडम्बरों
 और पाशण्डों के कारण जर्जर समाज-न्यायकथा को मुख्य देने के प्रयास में ही
 भक्ति कालीन साहित्य की रचना हुई। इस्लाम ने भारतीय चिन्ता को उद्वेलित
 किया। किन्तु वही भारतीय चेतना का मात्र उपादान नहीं था। समाज में
 समावनार्थ संयोजित हुई और उनका संरचनत्मक संगठन हुआ। भारतीय
 संस्कृति पर स्तरा आ चुका था। अतः मानव मूल्यों की प्रतिष्ठा और साधनों
 के स्तर पर सहजता की भाँग के अनुकूल भक्ति-काव्य की रचना हुई। वृत्ति
 धर्म को सामाजिक संगठन का आधार माना जाता था, अतः इस युग में सामाजिक
 गति की धार्मिक नियति के साथ संयोजित करने का प्रयास किया गया था।
 इस सामाजिक अराजकता के साथ विदेशी शक्ति को प्रत्युत्तर देने का दायित्व
 जटिल था। अतः मूल्यों को धार्मिक आवरण में संयोजित करना पड़ा और मनुष्य
 के रूप में ईश्वर को उतारा गया। उसको युगीन मूल्यों के चरम रूप में प्रस्तुत
 किया गया। इसके साथ बाह्याचार, पाशण्ड, आत्मप्रदर्शन, अहमन्त्रता, साम्प्रदायिक
 संकीर्णता का विरोध भी आवश्यक था। जनता के सामने अपने दायित्व की
 दिशा और पहचान का प्रश्न था। उसके लिये महामानव की कल्पना की गयी।
 अहिंसा की समाज में परम आवश्यकता थी अतः भूत दया को साहित्य में
 समाहित किया गया। मनुष्य को मनुष्य के साथ जोड़ने के प्रयास में ही
 मध्य युगीन सन्तों एवं भक्तों ने दिव्य सत्ता को ही मानवीय धरातल पर रखी।

कृष्ण भक्तों ने धार्मिकता को स्वीकार अवश्य किया किन्तु वह उनकी
 सामाजिक जीवन को यथार्थ या मूल्यात्मक अपेक्षा की अभिव्यञ्जना में बाधक नहीं
 हुई। भक्ति कालीन काव्यान्दीजन को केन्द्रबिन्दु यही था कि ईश्वर के सामने
 सभी चाहे ऊँची जाति के हों या नीची जाति के हों सब समान हैं। सामंती ताकतों
 को उखाड़ फेंकने के लिये, एक संयुक्त मोर्चा बनाने के लिये यह आवश्यक था
 कि पूरे समाज में सामंतीकरण विरुद्ध, इस आधार पर हीनता और

उच्चता का भाव शामिल हुआ और एक व्यापक जनवादी मानववादी संस्कृति को रचना के द्वारा अपने समाज की चुनौतियों को ठुकरा दिया गया। इनके आराध्य देव ने गरीब सुदामा को गले ही नहीं लगाया पाँव भी धोया और सम्मान दिया। प्रेम से जन की सेवा करना ही परम लक्ष्य था। ऐसी भक्ति को स्वीकार करके भक्त अपने को परम पुरुषार्थ तक पहुँचा दिया था। सर्व सामान्य की भूमि पर जाति पॉलि के भेद-भाव को मिटा देना ही तो भक्ति के क्रान्ति का केन्द्रविन्दु था। इसको बड़े गौरव के साथ भक्त कवि कह देता है।

भक्ति में कहाँ जनेऊ-जाति।

सब दूषन भूपन विप्रन के, पति छ धरनि धिनाति ॥

* * * *

सध्या-तरपन-गायित्री तजि, भजि माला-मन्त्र सजाति।

व्यास दास केँ सुख सर्वोपरि वेद विदित विख्याति ॥ व्यास, पद-१०४५।

भक्त ही नहीं उन के प्रभु भी प्रेम करने में किसी की जाति-पॉलि नहीं देखते। यही तो आदर्श का यथार्थ रूप है और क्या चाहिए ?

कहूँ के कुल तन न विचारत।

अविगत की गति कहि नहि परति है, व्याधि अजाभिल सारत।

बौन जाति अरु पॉलि विदुर की, ताही केँ पग धारत।

* * * *

यहै सुभाव सुरके प्रभुको, भक्त-वच्छल प्रन पारत। सुर सागर, पद—१२।

गोविन्द प्रीति सबनि की मानत। —वही पद. १३।

जन की और कौन पति राखै ?

ज नि-पॉलि कुल कानि न भक्त टेढ़-दुरानन सलै यही -२ १५।

उस समय उच्च कुल में पैदा होने ही के लिये ही मरना था यह उस युग का यथार्थ था। इसी के उपप्रेक्ष ने इस सर्वमान्यतावादी अतिशक्ति युग में व्यक्त किया गया है। बड़ी जाति के लोगों का अवपुण अवपुण नहीं था। गदाधर भट्ट ने कहा है...

बड़े लोग के औगुन बरसत सकुच होत जिय भारी जू।

(श्रीगदाधर भट्ट की वाणी, पृ० ५२, पद, ७२)।



गरीबन के सहायक श्याम बस जन के लिये ही इस संसार में लीन कर रहे हैं
बस उन्हें और भक्ति आन्दोलन के कवियों को वही अभीष्ट है।

श्याम गरीबनि हूँ के गारूक

दीनानाथ हमारे टाकुर, साजे प्रीति निवाहक; सुरसागर पद. १९।

नाथ अनाथनि ही के संगी।

दीन दयाल परम करुनाभय, जनहित बहुरंगी।

* * * *

गोविन्द गाढ़े दिन के भीत। पद. ३१।

हरि के जन सब ते अधिकारी। पद. ३४।

व्यापक जातीय जीवन में सांसारिक मूल्यों का अधिकारी तो जन सामान्य ही है। उसको उसके अधिकतर तक पहुँचाने का भाव तो ये कवि ही भर सकते थे। जन-जीवन के कष्ट का प्रतिनिधित्व करते हुए भक्त उसकी वेदना का साक्षी है। वह कष्ट की चरम सीमा में अब चकता गया है। अब वह कष्ट सह नहीं सकता। अब मैं नाच्यो बहुत गुपाल। इसमें जन का दोष नहीं यदि दोष भी है तो वह संसारी मनुष्य है अतः उसका भी जोदन उसी व्यापक जीवन का अंग है। अतः वह निखटके कह देगा।

जो हम भले बुरे तो तेरे। सुरसागर १७०।

कवि अपने माध्यम से चाटुकारिता करके जीनेवाले सामन्ती जीवन के नीचे असम्मान से जीने वाले जन को लेकर कृष्ण के पास खड़ा है। रोटी के लिये अपमान सहना उसे कदापि पसन्द नहीं, उसे बड़ा कष्ट है किन्तु सामाजिक व्यवस्था में वह विवश है। अब वह गतिहीन और भूतिहीन हो चुका है अब जन-क्रान्ति के नायक के सामने यह प्रेषित करता है ...

मेरी मन भूतिहीन गुसाईं।

सब सुख-निधि पद कमल छाँड़ि, झम करत स्वान की नाई।

* * * *

कौर-कौर-कासन, कुबुद्धि, आज, किते सहस्र अपमान। सुरसागर, पद. १०३।

अब जन को अपने दुःख का बोध हो गया है। अब तो वह खीटने पर भी

कृष्ण को नहीं छोड़ेगा वह चौकस है और साहस के साथ कृष्ण को भी लड़ने के लिये ललकार देगा। यही आत्मवल तो दुःख-बोध के साथ जन-जीवन में कृष्ण-भक्त को भरना है।

आजु हों एक-एक करि टरिहों।

कं तुमही कं हमही माधौ, अपने भरोसैं लरिहों। सूर सागर, पद—१३४।

* * * *

कवि जन को कितना स्वावलम्बी बनाना चाहता है। अपने अधिकार तक जो समाज ने उससे छीन लिया है वह लेकर ही रहेगा। खुद राम के रामत्व तक पहुँच कर चरम मूल्यों में जीना चाहता है। सारा आन्दोलन जन को, समाज में त्यक्त और अपेक्षित जन को केन्द्र बनाकर ही चला था और यही जन-क्रान्ति की अपेक्षा होती है। इस प्रकार कृष्ण भक्ति आन्दोलन में केवल धर्म और रहस्य पूर्ण आध्यात्म ही नहीं है। उसमें तीखी सामाजिक चेतना और जीवन का सच्चा यथार्थ भी है। इसका प्रभाव पड़ा कि तनाम सामाजिकवर्ग एक भूमि पर आ खड़ा हुआ। जाति-पैति का भेद-भाव दूर हुआ और स्त्री-पुरुष का भेद-भाव भी दूर हुआ। अब स्त्री की वह स्थिति नहीं कि वह चाहार दीवारी में ही बन्द रहे उसे प्रेम आदि के लिए स्वच्छन्दता नहीं। वह तो समाज में स्वच्छन्द उपभोग कर सकती है। गुरुजन की लज्जा, परम्परित रुढ़ियों का शिकार उसे नहीं होना है। वह प्रेमिका है और खुले आम अपने प्रेम का प्रयोग करेगी। कृष्ण और ग्वालों के साथ रासलीला करेगी। अनुपयुक्त पति के कठोर बन्धन में दण्ड सहने के लिए वह बाध्य नहीं होगी अपेक्षित पति कृष्ण को पाने का अधिकार उसे है वह अपने स्वायत्त मूल्यों को प्राप्त करने के लिये पति का परित्याग भी कर देगी किन्तु स्वेच्छा से। सामन्ती संस्कारों के अनुसार कृष्ण उन्हें पति परित्याग करने के लिए बाध्य नहीं कर सकते और यदि कोई भी नारी कृष्ण को पतिरूप में पाना चाहती है तो पिता-माता भी बाधक नहीं हो सकते। गोकुल और ब्रज के द्वारा जिस अपेक्षित मूल्यों से पूर्ण जीवन की कल्पना की गयी है वह समग्र रूप से अपने लक्ष्य तक पहुँचा हुआ जीवन है। जहाँ सहजता और स्वाभाविकता को ही प्रश्रय दिया गया है। प्रेम में किसी प्रकार की मर्यादा बाधक नहीं हो सकती क्योंकि संकीर्ण समाज की कल्पना ही नहीं की गयी थी। चूँकि उस समय पर पुरुष से स्त्री के किसी प्रकारके मानवीय

सम्बन्ध में संस्कृति के स्वरूप सम्झा जाता था। इसका परिणाम यह था कि सामूहिक जीवन का एक पहलू सारे परिणाम और प्रयास से अधूता था। अतः सामाजिक जीवन में घनत्व आना सम्भव न था। सारे मानवीय चरित्र के रहते हुए भी एक मात्र—स्वाभाविक प्रेम-व्यवहार के कारण नारी संस्कृति-व्युत्पन्न समझी जाती थी और भारतीय संस्कृति का आधार बड़ा कमजोर हो गया था। अतः प्रेम को स्वाभाविक प्रक्रिया का रूप देना तथा नारी की स्वायत्तता अपेक्षित युगीन प्रयास बन गयी थी। अतः प्रे-लीला के स्वच्छन्द व्यवहार के साथ स्त्रियाँ सामाजिक कार्य में पूर्णतः उत्तरदायी थीं। उनमें पूरा आत्मबल था। लोक मर्यादा कुल की कानि, गुरुजन आदि का भय उनमें नहीं था क्योंकि प्रेम तो सामाजिक जीवन की गतिशीलता के लिये साध्य और साधन दोनों था जो शक्ति भी था, शक्ति का स्रोत भी था। एक दूसरे को सामाजिक सहयोग में बाँधने का आधार वय-क्रम में बढ़ती भूमिका के साथ प्रेम में ही था। कुछ विशेष रुढ़ियों और मान्यताओं के बीच जकड़े समाज को गति देनेवाला यही—सहज मानवीय प्रेम ही था जिसमें क्या-क्या भी। तभी तो प्रेम करके भी ब्रज की नारियाँ (भक्त जिसने खद को नारी माना)। निश्चिन्त और बेफिक्र थीं।

पौड़ी पिय-संग वृषभानु-कुमारी।

चरन चरन धरि भुजनि जा टिके अधर-पान मधु करत सुधारी।

छीतस्वामी, पद १५७।

यदि प्रियतम के संग नायिका राधा जगी है तो उन्हें भय नहीं है कि कोई उनके माव को जान लेगा बल्कि वह सबको जाहिर है।

पिय-संग जागी वृषभानु-दुलारी।

अंग-अंग-आलस जमात अलि-कुज-सदन तें भवन सिधारी। वही पद-१६३।

मीरा ने तो उस सहज प्रेम को स्वीकार कर लिया है। अब उन्हें किसी की परवाह नहीं है।

साधन के गिरा बैठ बैठ के लाज गमहि सारी।

नितप्रति उठ नीच घर जाओ, कुल को लगाओं गारी।

—मीरा वृहत् पद संग्रह-१६।

सन्तों के साथ बैठने नीचों के घर जाने-सथा कुल को गाली लगानवाली प्रगतिशील
मीरा उनके के चोटपर कृष्ण के प्रेम का वरण करती है।

माई मैं तो लियो रमैया मोल।

कोई कहै छानी, कोई कहै चोरी, लियो है बजता ढोल। —मीरा, वही ९।

माई मैं तो गिरधर रग राची।

मेरे बीच पड़ो मत कोई, बात चहूँ दिस भाची।

* * * *

मीराके प्रभु गिरधर नागर, मो मति नाहीं काची। —मीरा, पद, ३००।

सच्चा प्रेम है इन भक्तों का वे लज्जा को जीवन-उपलब्धि में बाधक मानते हैं।

सरसी री लाज बैरन भई।

श्री लाल गुपाल के संग, काहे नाहिं गई। मीरा—३१९।

सच्चे प्रेम की तन्मयता और वास्तविकता में ही सच्चे समाज की कल्पना की
गई थी। रसखान की प्रेमिका तो टेरि कर कहना चाहती है कि कोई कितना
हूँ समझावे वह प्रेम करने से न मानेगी।

* * * *

टेरि कहीं सिगरे ब्रज लोगनि कारिह कोऊ कितनो समुझे है।

माई री वा मुख की मुसकानि, सम्हारि न जे है न जे है न जे है ॥

—हिन्दी काव्य संग्रह।

* * * *

ऐसी आजु कारिह सब लोक लाज त्यागी दोउ,

सीखे हैं सबे बिधि सनेह सरसाइबो।

दोउ परै पैयां, दोउ लैत हैं बलैया,

उन्हें भूलि गई गैयां, इन्हें गंगार उठाईबो।

प्रेमी प्रेमिका में कोई किसी से कम नहीं है। अतः नारी के महत्व को समाज
में प्रतिपादित करना और उसे भी सामाजिक स्वतन्त्रता देना इन भक्त कवियों
का प्रमुख प्रयास रहा है। इसीलिये कृष्ण-भक्तों ने बाल कृष्ण की उपासना पर
काफी जोर दिया है, क्योंकि बालक के साथ माँ की और उसके वात्सल्य की

मूर्च्छा दृष्टा समुद्र होती है। प्रती दृष्टा होता नहीं। मैं और अन्य शब्दों अवश्य होंगी। इसीलिए इन भक्तों ने कृष्ण को माँ के रूप में दशरथ के पास और सखी तथा प्रेमी के रूप में गोपियों और राजा, रुक्मिणी आदि के पास हवेशा रखा है। इन भक्तों ने नारी की कुशलता हुई अस्मिता की रक्षा की। उन्हें सामाजिक मुक्ति दी। नारी अपने मानसिक व्यवहार में स्वतन्त्र और पूर्णतः महत्वपूर्ण हो सकी। परम पुरुष की उत्पत्ति भी नारी से और सहचर्य भी नारी के साथ है। इस प्रकार नारी पुरुष के बन्धनों से मुक्त समाज की कल्पना इन भक्त वदियों ने की थी।

कृष्ण-भक्तों ने जिस प्रेम का वर्णन किया है उसमें सच्चाई है, गहराई है, क्षम्यता और स्वाभिमान है, स्वच्छन्दता है, अमेद है, समर्पण है, गति है जो संयोग, वियोग सख्य और वात्सल्य में पूरा हुआ है। यथार्थ लोक जीवन के सापेक्ष इसी प्रकार के प्रेम की आवश्यकता उस समय थी। इन भक्तों ने उस काल की सामाजिक विषमता, ब्राह्मणों, शायकों, सिद्धों के अधःपतन तथा मूर्खों एवं मान्यताओं के संक्रमण की अवस्थिति का संकेत भी दिया है। मीरा ने रुद्धि में बड़ी नारी के जीवन की ओर संकेत किया है। वे उससे छूट चुकी हैं। इसी प्रसंग में उन्होंने ने चोरी मारगी जैसे सामाजिक कुकर्मों की ओर ध्यान दिया है। ऐसे संसार की परवाह भी उन्हें नहीं है क्योंकि वे तो उससे ऊपर आ चुकी हैं।

चोरी कर्ह न मारगी, नहि मैं कर अकाज।

पुत्र के मारग चलता, झक मारो संसार।

नाहि मैं पीहर सासर, नहि मैं पिया जी की साथ।

मीरा ने गोविन्द भितिया जी, गुरु भितिया रैदास। —मीरा, ४।

व्यास कवि के निम्न पदों में तत्कालीन समाज की व्यवस्था पर व्यंग्य मिलता है।

जग जीवन है जीवनि जग की।

ऐसे कपटी नटनाटक पिटभरि करत ठगोरी ठग की॥

पंडित, तुंडबल भोगी। आसा बड़े कुटुंबहि मग की।

सो को व्यास न बध्यौ देरास, ज्यों गनिकाहि कठिन कुच—मग की।

—व्यास, १०२।

यथार्थ की व्यंजना करते हुए ये कवि केवल पंडित मुण्डित तक ही नहीं रहे

गणिकाओं का कुछ भाग भी इनकी नज़रों से ओझल नहीं हुआ क्योंकि उसका भी समाज पर सीधा प्रभाव था। वे आगे कहते हैं—

ब्राह्मण के मन भक्ति न आवै । मूलै आप, सबनि समुझावै ॥

औरनि ठगि-ठगि अपुन ठगावै । आपुन सोवै, सबनि जगावै । व्यास, २१३ ।

उस समय ब्राह्मण कितना झूठा ज्ञान देता था क्योंकि वह रुढ़ियों में आवद्ध था। उन्होंने साकत ब्राह्मण, गूगो छँट तक कह डाला है और इससे भी आगे कहते हैं, करि मन साकत कौ मुँह कारौ । कितना आक्रोश था इन भक्तों के मन में उस सामाजिक रुढ़ियों के प्रति, व्यभिचार और पाखण्ड के प्रति जिसे वे तोड़कर फेंक देना चाहते थे। हथौड़ा मारकर चकनाचूर कर देना चाहते थे।

संक्षेप में कहा जाय तो इस कालके कवियों ने समाज के विभिन्न पहलू पर यथार्थ और अपेक्षा के क्रम में अपनी अभिव्यंजना प्रस्तुत की है। नन्द के परिवार को केन्द्र बनाकर इन कवियों ने व्यापक जीवन की अभिव्यंजना की है। हरगु लाल के सामाजिक अध्ययन में इसकी पूरी झाँकी खड़ी की गयी है। 'कृष्ण अपने इस रूप में वैभव को तिलाजलि देकर सर्वसाधारण में आ मिलते हैं इस रूप में उनके जीवन को समाज के जीवन से पृथक् करके नहीं देखा जा सकता है। गोप-गोपियों के बीच घिरकर वे अनेक ऐसे कार्य करते हैं जो उस युग के सामाजिक जीवन को अभिद्योतित करते हैं। कृष्ण के इस जनवदी रूप का निर्माण समाज के बीच में ही हुआ है। लोक विरोधी तत्वों का इसमें नितान्त अभाव है। मध्ययुगीन कृष्ण-भक्त कवियों ने कृष्ण को यशोदा, राधा तथा अन्य गोपियों के बीच में रख कर तत्कालीन सभी संस्कारों, धार्मिक विश्वासों, प्रथाओं, रहन-सहन, कला, अनेक व्यवसायों, दैनिक उपयोग की वस्तुओं, परम्परागत रुढ़ियों, पर्वों और उत्सवों धर्म एवं दर्शन सम्बन्धी विचारों, सम्मोहन, जादू, टोना, ताबीज, भाग्य, छिठौना। राजनीतिक परिस्थितियों आदि का आँकलन जिस पटुता से किया है वह उस युग के समाज का पूर्ण चित्र है। माँ बेटे की सार्वजनीन कहानी द्वारा सामान्य जीवन को जितना इन कवियों ने समझा है उतना शायद और किसी ने नहीं समझा" (मध्य युगीन कृष्ण-काव्य में सामाजिक जीवन की अभिव्यक्ति, हरगुलाल, पृ० ३)।

इसके बाद यह भी जान लेना आवश्यक है कि केवल इन कृष्ण भक्तों ने समाज का चित्र ही नहीं पेश किया है अपितु उसी जीवन के मार्फत युगीन अपेक्षाओं के सन्दर्भ में

सामाजिक मूल्य की भी अनिश्चयता की है। इन मूल्यों ने हमारे हर मूल्यों में जैसे समाज का चित्र ही नहीं देखा है बल्कि उसके लिए निराला रूप में मूल्यों से पूर्ण नीठन का विकल्प भी दिया, क्योंकि इनका आन्दोलन सौंदर्य है। इनका लोक-जीवन से तादात्म्य था और यथार्थ का सम्यक गेह इन्हें था। अतः इनके द्वारा जो सांस्कृतिक मूल्य चेतना प्रस्तुत की गई वह पारंगत समाज है जिसमें कर्मठता है दैनिक जीवन का प्रेम सम्पूर्ण जीवन में परिलक्षित है। परिश्रमपर आधारित जीवन में प्रेम को मुदित और मैत्री के सहारे ऐपणीयता में आनन्द का स्तर पदान किया गया है।

मनुष्य एक साथ ही देहजीवी और बुद्धिजीवी दोनों है। देह मुक्तक अपेक्षाओं के आधार पर बुद्धि की सहायता से मनुष्य राजनीतिक संस्थाओं में मूल्यों की खोज करता है। जब आवश्यकताओं में उत्पन्न होनेवाले मूल्य राजनीतिक मूल्यों में विकास लान करते हैं। "राज्य मानवीय सम्बन्धों का परम व्यवस्थापक है अन्य सभी व्यवस्थाओं की संहिता का प्रामाणिक संस्करण सभी बनता है जब वह राजदण्ड की मुद्रा से अंकित होता है। राज्य की प्रभु सत्ता उसका एक पक्ष है, इस शक्ति से समर्थित व्यवस्था और नीति दूसरा पक्ष है। प्रायः राजनीति व्यवहार शक्ति का अनुसंधान मात्र रह जाता है। --ऐसी स्थिति में दण्ड समर्थित राजकीय आदेश अथवा लोभादि मूलक राजनीतिक प्रेरणा किस प्रकार धर्म को प्रतिष्ठित करने के साधन बन सकती हैं, यह संशय दुर्निवार है। स्पष्ट ही राजनीति धर्म का साक्षात् उपकार नहीं कर सकती है, किन्तु वह उसके मार्ग में कष्टक शोधन द्वारा सहायता करती है" (गोविन्द चन्द्र पाण्डेय 'मूल्य मीमांसा' पृष्ठ ११२)। राज्य वह नियामक सत्ता है या रही है जो मनुष्य के सामाजिक मूल्यों को अनुशासन प्रदान करती है। जनता की शक्ति तन्त्र में बंधकर उसकी स्वतन्त्रता की रक्षा करती है और उसे स्वच्छन्द होने से बचाती है। शक्ति की वृद्धि और जनता की समर्पण-भावना के कारण इस सन्त्रतात्मक व्यवस्था में विकार आया और उसने समाज की संस्कृति और जनरुचि को विवश भी किया संघर्ष और विद्रोह के कारण विकृति और परिरुद्धता का दौर चलता रहा है और उसका प्रभाव लोक-चेतना पर भी पड़ता रहा। राज्य संस्था के सन्दर्भ में आदर्श और यथार्थवादी विचार धाराएँ रही हैं। इसका कारण था कि राजतन्त्र अपने उद्देश्य से विचलित होता गया। राज्य की प्रतिष्ठा के साथ प्रभु सत्ता में ईश्वर का आरोप होने लगा। इस बढ़ती शक्ति के कारण राजतन्त्र में निजी सम्पत्ति

के प्रति मोह बढ़ा और राज्य के अन्तर्गत भौतिक तथा नैतिक बुराईयाँ उत्पन्न हुईं

वस्तुतः राजतन्त्र कुछ व्यक्तियों और वर्गों में केन्द्रित हो जाता है और लोक-जीवन की या उसकी चेतना की उपेक्षा भी होती है। लोक-चेतना को स्वीकार करनेवाले राजतन्त्र के अन्तर्गत ज्ञानात्मक आदर्शका विनाश होता है। प्रायः यह देखा जाता है कि राज्याश्रय में हुए या अरण्य में होनेवाले चिन्तन को राज्य की अनुकम्पा प्राप्त हुई। राजतन्त्र की व्यवस्था हो जाने के बाद उसका प्रभाव अवश्यमेव पड़ा। ऋषियों की तपस्या की सुरक्षा राजतन्त्र के ऊपर थी तो सामाजिक, सांस्कृतिक मूल्यों को दिशा देने का दायित्व सर्जनशील व्यक्तित्व पर था। उसके प्रचार-प्रसार में राज्याश्रय की अपेक्षा बनी रहती थी। कभी-कभी सर्जनशील व्यक्ति ने सामाजिक राजनीतिक और आर्थिक विद्रोह किया तो उसे राज्याश्रय की आवश्यकता नहीं थी, किन्तु उसके विचारों की परम्परा सम्प्रदाय के रूप में राजतन्त्र के अन्तर्गत ही फूली-फली। बौद्ध धर्म और जैन-धर्म की सम्प्रदाएँ और उनकी विचारधाराओं को राज्य की शरण गहनी-पड़ी, जो क्रान्ति की प्रतिफल थीं। मौर्यवंश के बाद से कभी उभरता और कभी दबता बौद्ध-धर्म वज्रयानी शाखा तक राज्याश्रय प्राप्त करता रहा किन्तु राज्याश्रय के समाप्त होते ही मुसलमानों के शासन में बौद्ध-धर्म का स्वरूप समाप्त हो जाता है किन्तु जैन सम्प्रदाय पर मुसलमानों की दृष्टि अच्छी थी अतः वह अपने विभिन्न सम्प्रदायों में चलता रहा। भक्तिकाल में जो काव्यान्दोलन उभरा वह राज्य की प्रभुसत्ता से पृथक् रहा किन्तु राज्याश्रित रचना का कभी भी अभाव नहीं रहा। राजवंशों ने विभिन्न संस्कृतियों को दिशा भी दी और उन्हें कार्यान्वित भी किया।

भक्तिकाल में मुसलमानी साम्राज्य स्थापित हो गया था। सामन्ती संस्कारों में वर्ग विभाजन राज्य के अनुकूल होता है। अतः इस सामन्ती और साम्राज्यवादी युग में वर्गाश्रित समाज रहा। वर्गीय-संस्कृति की स्थापना के साथ राजनीति विचलता से स्थिरता की ओर उन्मुख हुई। परिणामतः काव्य ने निश्चित गति प्राप्त किया। लोक धारणाएँ निर्दिष्ट होने लगीं और सामाजिक विचलता मर्यादित होने लगी। फलतः संरचनात्मक संघटन शुरू हुआ। राजपूतों का सम्मान छीन चुका था। मुसलमानी शासन के साथ मुसलमानी धर्म और संस्कृति का भी प्रचार प्रसार हो रहा था। निम्न वर्ग की स्थिति पुनः खराब हो चुकी थी। कृषि की स्थिति ठीक नहीं थी। निम्न जातियों की धार्मिक भूमिका नहीं रही।

देशी राज्यों के महत्त्व के साथ भारतीय नस्ल का सम्मान भी जात रहा। इस देश में सामाजिक समतल धार्मिक निरद्विष्टि के साथ होता रहा है। भक्ति काल में भी यही हुआ। वैष्णव धर्म की सहज साधना का विकास हुआ। मानवीय गोचर की प्रतिष्ठा का प्रश्न था, उसे सत्य मूल्यों के चरम रूप में भक्ति कवियों ने प्रतिष्ठित किया। आत्मबल और अहिंसामार्ग की अपेक्षा ने परम्परा को सम्प्रदाय से पृथक् भूयगत सत्त्वानु के रूप में स्थापित किया। समाज की नये सिरे से या आदर्श के साथ परिशोधित करने का प्रयास किया गया। युग-मन्दर्भ के क्रम में यह कव्यान्दोलन भी सम्प्रदायों में बँधता गया। इस काल का रचनाकार राज्याश्रित नहीं था किन्तु वह राज्य की गतिविधियाँ को पहचानता अवदय था और उसकी स्थिति तथा सम्भावना के प्रति सतर्क था। मुसलमानी शासन के आतंक, निर्ममता और लोभ लिप्सा के विरोध के साथ भक्ति कालीन साहित्य का सम्बन्ध था। सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, समसामयिकता-बोध, परम्परागत रीतियों एवं परम्परा के त्याग और अपेक्षित स्वीकार के साथ भक्तिकालीन साहित्य में उस समय की राजनीतिक व्यवस्था भी रचनातत्त्व के रूप में मानी जा सकती है।

अपने युग के राजनीतिक यथार्थ के परिपेक्ष में ही इनभक्तों ने एक ऐसे राजा की और राज्य की कल्पना की, जो युगीन क्रान्ति के लिए अपेक्षा थी। जन का ठाकुर है कृष्ण लेकिन बिल्कुल जन-जीवन के बीच निमज्जित है। नन्द एक सामन्त है और कृष्ण उनके बेटे हैं। यही कृष्ण जन के नेता और जन के ठाकुर हैं। जन के बीच काम करते हैं, क्रीड़ा करते हैं और जन-जीवन के बीच सहज भाव से जन की सेवा में संलग्न हैं। नन्द, कृष्ण और जन के बीच जरा भी भेद-भाव नहीं है। भोजन करते नन्दलाल, संग लिए ग्वाल बाल करते विविध स्थाल वसीवर छिया — छीत स्वामी, पद ७७। राजा को ऐसा ही होना चाहिए। कितना सहज है यह राजा? कभी भी सामन्त की व्यवस्था में चिपटा नहीं है। सामन्त होकर जन के बीच जन के उद्धार के लिये उतर पड़ता है। बुद्ध ने भी तो यही किया था। खैर कभी-कभी ऐसा उद्धार आमिजात्य वर्ग भी हुआ जिसने आगे बढ़ कर जन-क्रान्ति की। कृष्ण तो काफी सहज हैं। बासी भोजन करते हैं, ऐसे राजा की सामान्यता देखते बनती है।

करत कलेज मोहनलाल।

* * * *

छीत स्वामी वन गई चरघन चले लटक पसुपाल। —वही पद, ७१।

कृष्ण एक सत्ता-चपल की भाँति नित्य कम करते हैं

मंजन करत गोपाल चौकी पर। —वही पद, ७७।

कितनी सहजता है फिर मूल्यों की स्थापना के लिये क्यों कष्ट होगा? सच्चे राजा का व्यवहार यही होना चाहिए। राज्य का लक्ष्य भी यही है कि जन की शक्ति से जन का ही कल्याण करे किन्तु राज्य की जो व्यवस्था हो चुकी थी उसमें जन की शक्ति का प्रयोग जन के शोषण और दमन के लिये किया जा रहा था। कृष्ण सच्चे रूप से राज्य और समाज के अपेक्षित मूल्यों की अभिव्यंजना बनकर व्यक्त हुए हैं।

ठकुरायत गिरिधर की साँची।

कौरव जीति जुधिष्ठिर-राजा, कौरति तिहुँ लोक में साँची।

—सुरसागर, पद, १८।

ऐसे जनवादी नेता के लिये ही जन मुक्त भाव से अपने प्रेम, भाव और शक्ति को समर्पित कर देगा बस अपनी और उसकी शक्ति को क्रियात्मकता देने के लिये। यह शक्ति के आगे घुटने टेक देनेवाला समर्पण नहीं है। यह तो सहज सहयोग की सीढ़ी में एकमेक होने की प्रक्रिया है। जहाँ लोभ नहीं सुकोच नहीं, सामाजिक एकात्मकता है। उससे नारी भी मान न करेगी बस उसकी जीवन्तता को बनाये रखने के लिये समर्पण अपेक्षित है उसको सम्पूर्ण रूप से अपना लेने के लिये।

मानिनी एतो मान न कीजे।

ये जीवन अंजलि की जल ज्यों जब गुपाल माँगे तब दीजै।

—परमानन्द सागर, पद—४१३।

क्रान्ति में युवक और युवती की शक्ति ही कार्य करती है। पता नहीं कब उस यौवन की आवश्यकता होगी यह तो क्रान्तिकारी नेता ही जानता है। उस समय यौवन का समर्पण करना ही है। आनाकानी करने से काम नहीं चलेगा।

राज्य और राजा की यह अभिव्यंजना जिस यथार्थ के सन्दर्भ में हुई है उसमें साम्राज्यवादी विचारों के कारण पिता, बहन, भाई आदि किसी की भी उपेक्षा कर सकता है। अपने राज्य की अभीप्सा से वह पिता को बन्दी बना लेगा, बहन को भी काशमार में डालदेगा। कंस का राज्य यथार्थ की पीठिका पर आसीन है। अब आवश्यकता है कि जन क्रान्ति के द्वारा उसका विनाश कर दिया

जन। अपने अत्याचार को ऐसा राजा धर्म समझता है उसके खिलाफ क्रान्ति करनेवाले को सलवार की अवैतसे कुचल देना चाहता है। उसके पास शक्ति होती है और उसका प्रयोग वह जन-शक्ति के दमन में करता है। कंस कृष्ण और बलदेव को भी दमन कर देना चाहता है।

देखि कंस अलि भयी दुबारी, सैन्यपति बहुत दे मारी ॥

ले सलवार ढाल सब कोऊ, डारहु मारि नन्द सुत दोऊ ।

डारे मारि मल्ल सब मेरे, तनक छोहरा अहिरन करे ॥

ब्रजविलास, ब्रजवासी दास कृत पृ० ६०१ ।

जन क्रान्ति के समय जन की शक्ति ताना शाही राजा को नगण्य लगती है। किन्तु जन की शक्ति अपार है जब वह क्रान्ति के लिये तैयार हो जाती है। कंस का विनाश होता है। जनक्रान्ति के बाद जिस नये राज्य की स्थापना होती है उसमें प्रजा की सुख देना ही केन्द्रीय चेतना होती है। यहाँ भी ऐसा ही होता है।

और कछु चित शीच न कीजे, नीति सहित परजहि सुख दीजे ॥

—ब्रजविलास, पृ० ६०४ ।

जीवन के यथार्थ का सच्चा भोग न भोगने वाला राजा जन का सच्चा प्रतिनिधित्व नहीं करता। कृष्ण तो बचपन से ही जन के बीच रहे हैं। खेलें हैं। पढ़ें हैं। फिर उनको जन-जीवन का सुखद एवं दुःखद अनुभव क्यों न हो। मथुरा में रहने वाले कृष्ण को ब्रज और गोकुल की याद बराबर आती है। उन का आकर्षण उस जन-जीवन की ओर बराबर है। यद्यपि मथुरा कंचन और मणियों से भरी है किन्तु जबहि सुरति आवत वा ब्रज की मन समगत तन नहीं। फिर राजा मनसा जन में है, शरीर से राजधानी में है। फिर क्यों न जन का सच्चा कल्याण करेगा? सहपाठी सुदामा जब मथुरा पहुँचते हैं तो उनका मित्र जनवादी राजा उनको गले से लगा लेता है और फिर समूलतः कष्ट को दूर करके ही छोड़ता है। प्रजा के कष्ट का निवारण राजा का कर्तव्य है। यह आदर्श नहीं, सच्चे राजा का यही यथार्थ है। कोई भेद-भाव न रखकर जन के लिये राजा ही समर्पित है—फिर क्यों न दुरवस्था विप्र कुचोले सुदामा, ताकी कंठ लगायी— ऐसा हो। सुरसागर कदः कदः ॥

सामन्ती सत्कारों में बंधे जन-शोषक राजा के प्रति न स्नेह है और न भय है। उनके लिये वे नितांत त्याज्य हैं। जन-क्रान्ति मय की सीमा से बाहर अपना अस्तित्व रखती है। तानाशाही और जन शोषण पर आधारित प्रभु सत्ता के आगे क्रान्तिकारी नहीं झुकता। जन-क्रान्ति की पूर्णता के लिये यह अनिवार्य आवश्यकता है जो विचार की प्रथम अवस्था है। उसे तो अपने जनवादी शक्ति में ही सारी शक्ति दिखाई देती है। बस जन की संगठित शक्ति के मानस रूप में ही उसकी अभीष्टता है।

भक्त कौ कहा सीकरी काम ?

आवत जात पन्हैया टूटी विसरि गयो हरि नाम ॥

जाको मुख देखत दुख उपजै ताको करनी पड़ी प्रणाम ।

कुंभन दास लाल गिरिधर—बिनु यह सब झूठौ धाम ॥

कितना साहस और कितना खरा विरोध है। राजा के भरे दरबार में गाकर उसकी तीखी शिकायत एक प्राण अपित करने वाला क्रान्तिकारी ही कर सकता है। ऐसा ही साहस मीरा में है। एकद्वार जन की सेवा का व्रत ले लेने पर उन्हें भी किसी का भय नहीं है। राजा तो सामाजिक मूल्यों का नियन्त्रण, परिमार्जन करता है किसी के व्यक्तिगत और सामाजिक मूल्यों पर आघात वह नहीं कर सकता। राजा मूल्यों को मूल्यों की आवश्यकता तक पहुँचाने वाला वाहक मात्र है। राजा राजा होंगे किन्तु मीरा जन-सेवा के भीतर स्वतन्त्र हैं।

* * * *

राणा ने समझाओ जाओ, मैं तो बात न मानी। —मीरा बृहद् पद संग्रह ९। वह तो निर्विकार है। जन-जीवन से दूर हटे राज्य-सुख की अभिलाषा उन्हें नहीं है।

राजपाट सोयो तुम ही, हमसै न तासुँ काम। वही पद, १६।

वह तो स्पष्ट कह देगी कि तुम्हारे राज सत्ता से जुड़े लोग कूड़ा हैं मैं उसमें नहीं रह सकती।

नाहिन भावै थारो देसड़लो रग रुड़ी।

थारे देसा में राणा साध नहीं छै, लोग बसै सब कूड़ो। वही पद १७।

राणा जी अब न रहौगी तोरी हटकी।

साध संग मोहि प्यारा लागे, लाज गई घूँघट की। मिश्रित भाषा, पद, १।

जनवादी व्यक्ति संघर्ष में हारता या टूटता नहीं। वह अग्न से निकले कंचन की भाँति स्वच्छ होता है राणा जी थे जहर दियो मई जाणी।

जैसे कंचन दहत अग्नि में, निकसत बाहर भाणी। वही, पद २०१।

बड़ी मस्ती से इस जन जीवन के कष्ट से पार होना होगा। सामन्ती संस्कारों में घिरे जन को सच्चे केवट की आवश्यकता होती है। जन-नेता कृष्ण ही खेवट हैं, संघर्ष प्रसन्न होकर ही होता है।

कछु लेना न देना मगन रहना।

गहरी नदिया नाव पुरानी, खेवटिये खुँ मिलते रहना। --वही पद--१३८४।

यथार्थ जीवन की इस विभीषिका को मीरा ने पहचाना था। क्रान्तिकारी सिंह की भाँति भय की सीमा में नहीं रह सकता। उसके पास जन-शक्ति होती है। भयभीत तो शासक होता है जो अपनी रक्षा के लिये बाहरी शक्ति का आवरण रखता है और फिर भी अपने को असुरक्षित समझता है। जन-नेता तो किसी का भय नहीं करता, बस उसे जन की चिन्ता होती है। यही अपेक्षित मूल्य है।

सिंहनि-सिंह बीच बैठ्यो सुत, कैसे स्यारहिं ऊरिहे। --व्यास, पद--१०८।
जन की समस्याओं तथा शासक के प्रति विद्रोह की भावना को लेकर गोपियों और कृष्ण के बीच जन को क्या भय है? भय को तिलाजलि देकर वह इस क्षेत्र में आया ही है। वह तो झूठे भय और सच्चे भय की पहचान रखता है। --

गरजत हौं, नाहिं नैकी ऊर। --व्यास, पद. २३८।

वह मर जाना पसन्द करता है किन्तु घूटने नहीं टेक सकता। कभी पराधीनता उसे स्वीकार्य नहीं है। स्वायत्तता ही उसके लिये मूल्य है।

मेरी पराधीनता मेटी हरि किन।

* * * *

सिघन के बालक मुखे हूँ तजत प्राण, नहिं चरत हरय्यो तुन ॥

वही, पद २७४।

सब कुछ विवेक सम्मत ही होगा। समाज और जीवन को विवेक के स्तर पर स्वीकार करना ही भक्ति-आन्दोलन का केन्द्र था।

व्यास विवेकी भक्त सौं, दढ़ कर कीजँ प्रीति।

अविवेकी कौ संव लेजि, यही भक्ति की रीति ॥ वही, पद--१०६।

उस विन्तार के धरातल पर ही जन-क्रान्ति सफल होती है गुमराह होने से जन को और खतरा झेलना पड़ता है। इन आवश्यकताओं का बोध इन भक्तों को था।

सूर जैसे कृष्ण-भक्त ने उस काल की राजनीतिक विभ्रंशलता को देखा और उसके एजेण्टों के द्वारा की जानेवाली जन की दुर्दशा का भी बोध उन्हें था। तभी वे उसे इन्कार करके कृष्ण के चरणों में ही जन का सच्चा कल्याण देखते हैं और उन्हें उसका दृढ़ भरोसा है। निम्न पद में यथार्थ का चित्रण और शासक का कुचक्र व्यंजित हुआ है।

जनम साहिबी करत गयो।

काया-नगर बड़ी गुजाइस, नाहिन कछु बढ़यो।

हरि कौ नाम, दाम खोटे लौ, झकि-झकि डारि दयो।

विषया—गाँव अमल की राटों। हँसि-हँसि के उमयो।

नैन अमीन, अधमिनि के बस, जहाँ कौ तहाँ छयो।

दगावाज कुतवाल काम रिपु, सरबस लुटि लयो।

पाप उजीर कछ्यो सोइ मान्यो, धर्म-सुधन लुटयो। —सूर सागर, पद ६४।

तभी उन्हें पूरा विश्वास है कि अपने अपेक्षित मूल्यों के संवाहक कृष्ण पर और कोई जन का सच्चा मूल्य स्थापक नहीं है।

हमारे निर्धन के धन राम। वही, पद ९२।

इन कृष्ण-भक्तों ने यथार्थ राजनीतिक स्थितियों के बीच राजनीतिक निदर्शन के साथ युगीन अपेक्षा के क्रम में ऐसे जन-शक्ति की कल्पना की जो कृष्ण में अपना अधिष्ठान देखती है, जिसकी अवस्थिति कृष्ण मन में नहीं जन के मन में थी। मूल्यों को परिसंपित करता हुआ मूल्यों में सिमटता हुआ जन-जीवन कृष्ण को केन्द्र बनाकर प्रतिपादित हुआ। इस राजनीतिक शक्ति में गति प्रवणता थी, सर्वसुलभता थी और सामान्यीकृत सामाजिकता थी जिसमें अमेद था। गति से गति देखना ही इन भक्तों को अभीष्ट था। यथार्थ और अपेक्षा के क्रम में सच्चे मूल्यों की व्यंजना इन कृष्ण कवियों ने की थी।

मानव जीवन की सुरक्षा और कर्म परायणता के लिये अर्थ आवश्यक है। अर्थ के अन्तर्गत समस्त उपयोगी और उपभोग्य वस्तुओं की आवश्यकता होती

है अथ क उत्पादन से और उपभोग से मनुष्य का सीधा सम्बन्ध होता है। उसके आधार पर ही व्यावहारिक जीवन का कार्य सम्पादित होता है। मनुष्य का व्यावहारिक जीवन ही काम-कर्म और भोग की व्यवस्था है। सामाजिक राजनीतिक और आर्थिक मुख्य संस्थानों का विकास मनुष्य के व्यावहारिक जीवन के कारण हुआ। अर्थ-भोग साधन है और उत्पादन आदि के सन्दर्भ में साध्य भी होता है, क्योंकि मनुष्य कर्म में लिप्त होने सपर्य अर्थ को अभीष्ट मानता है। अतः अर्थ भी धर्म और काम की तन्त्र एक पुरुषार्थ स्वीकारा गया। मनुष्य की सुख-संवेदना काम-सुख और जिज्ञा सुख के रूप में दिखाई देती है। इनके साथ मानव जीवन की अपेक्षाएं जुड़ी होती हैं। मनुष्य की सुख-संवेदना काम-जीवन का एक अंग है। मनुष्य इच्छा से आक्रान्त होकर अर्थ के प्रति मात्र व्यक्तिगत नहीं रहता अपितु वह सामाजिक आग्रह रखता है। अर्थ और धर्म में कर्म की प्रधानता होती है। कर्म का अर्थ ही मूल्य है जो उपयोगिता की अभीष्टता पर निर्भर करता है। भोग जब व्यक्तिनिष्ठ होता है तब तक उसमें नतिकता का प्रवेश नहीं रहता, लेकिन कर्म जब सामाजिक भोग का विषय बनता है, तब वह निःस्वार्थ और नैतिक हो जाता है। इस प्रकार मनुष्य का आर्थिक अधिकार स्वार्थी होने में नहीं, अपितु समाज की विविध आवश्यकताओं की पूर्ति में है। समाज की समृद्धि के साथ उपभोग की अनिवार्यता मानी गयी है। इस प्रकार मनुष्य उत्पादन सन्दर्भ में साधन ही नहीं रहा अपितु साध्य भी हुआ। जहाँ धार्मिक आग्रह में सोचा जाता है कि मनुष्य भोजन के लिये आत्यन्तिक परिश्रम क्यों करता है, वहीं अर्थशास्त्री विचारधारा प्रश्न करती है कि वे लोग कैसे होते हैं जिन्हें भोजन के लिये परिश्रम नहीं करना पड़ता। वस्तुतः आर्थिक विकास के साथ राष्ट्रीय समृद्धि-सुख-संवेदना उपयोगितावादी दृष्टि, जीवन की व्यावहारिकता, लौकिकता आदि का विकास होता है।

लोक जीवन में आर्थिक आग्रह के साथ जीवन-प्रक्रिया में बदलाव आता रहता है। फलस्वरूप जीवन-दर्शन ही बदल जाता है। आर्थिक लगाव के कारण ही कृषि तथा अन्य प्रकार के उत्पादन का आविष्कार हुआ। वैदिक काल में सोमरस आदि भोज्य पदार्थों की खोज के साथ कृषि का भी विकास हुआ। ऋग्वेद की ऋचाओं में इनके प्रति संकेत मिलता है। उपनिषदों में भोग हीन दर्शन के बावजूद भी उत्पादन और उपभोग की परम्परा चलती रही। द्रव्य पदार्थ और सांसारिक सुख को ही लोकायत परम्परा में सत्माना गया।

आर्थिक समृद्धि के साथ जन-जीवन की गति और नियुत्यात्मकता निर्धारित होती है। जीवन-दर्शन बदलता है। फलतः सृजनात्मक क्षेत्र में भी परिवर्तन आता है। साहित्य-सर्जना और लोक चेतना में ये तत्त्व उपादान बनते चलते हैं। आर्थिक समृद्धि और आग्रह का साहित्य-सर्जना पर प्रभाव पड़ता चलता है।

भक्ति काल में महन्तों और मठाधीशों का जीवन राजसी था। विदेशी आक्रमण के कारण आर्थिक स्थिति राजनीतिक स्थिति के साथ विचलित होने लगी। इसका अभीतक कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ सका। इसके आगे (१४०० ई०—१६०० ई०) शूद्रों की स्थिति में बदलाव आया। आक्रमण हुए अर्थ को ही केन्द्र बनाकर, अतः आर्थिक संकट अवश्यम्भावी था। दूसरे सरकारी आय के सभी स्रोत मुसलमानों के हाथ में थे। उस समय यह आवश्यक था कि जनमत और शासक वर्ग के सामने आर्थिक उदासीनता को मूल्य के स्तर पर लिया जाय। इस अपेक्षा के साथ आर्थिक आग्रह को महत्त्व नहीं दिया गया, किन्तु गरीबी को महान् दुःख के रूप में स्वीकार किया गया। इस काल के कवियों के साहित्य का रूप गठन उस युग की आर्थिक अपेक्षा के साथ भी जुड़ा रहा।

भक्ति कालीन कवियों के काव्य से यह स्पष्ट होता है कि उस समय विभिन्न जातियों का कार्य अलग-अलग था और वे विभेद से भी आपन्न थे। अर्थ के आधार पर ही उनकी आभिजात्यता और निम्नता मानी जाती है। नरोत्तम दास ने स्पष्ट कहा।

क्षत्रिय के प्रण युद्ध ज्यों बादल साजि चढ़े गज बाजन ही।
वैश्य को बानिज और कृषिपन, शूद्र के सेवन नीति यही।
विप्रन के प्रण है जू यही सुख सन्पत्ति सो कुछ काज नहीं।
के पढ़िबो के तपोधन है, कन माँसत ब्राह्मण लाज नहीं।

—कविता कौमुदी, पृ० १४७।

यह अर्थ की उदासीनता सुदामा को गरीबी की सीमा रेखा के नीचे रहने को मजबूर करती है किन्तु युग की अपेक्षा बनकर उनकी पत्नी इस गरीबी को दूर करने के लिये बाध्य करेगी। अपने लक्ष्य तक प्रयास करके उस दरिद्रता के श्राप को मिटाना ही होगा।

इस काल में रचना के अन्तर व्यापारियों के उनकी नीतियों का विचार बराबर मिलता है। इतना अवश्य अवस्थित मुख्य बनकर हमारे सामने प्रस्तुत होता है कि इस काल में अर्थ संवय हेतु सामुदायिक कर्म को सर्वप्रथम को व्यवहार के स्तर पर स्वीकार किया गया। गुणान्देश में जहाँ अधिक कारण है जन-शक्ति को निर्धन बना देता है। वहाँ आवश्यक है कि पूरा-सी छोटे-बड़े सभी सहयोग के साथ परिश्रम और उपार्जन करें। कृष्ण-मन्त्री का अर्थव्यवस्था जीवन इसी सहयोग और कर्म की भूमिका पर आधारित है। यद्यपि एक सामान्य की स्त्री हैं लेकिन घर का सारा कर्मा स्वयं करती है।

मशति दधि जसुमति मशानी क्षुनि रही घर छहरी।

सुरसागर ८० स्त० पद ५७।

यही नहीं अत्यन्त अलौकिक सौन्दर्य से युक्त गोपियाँ भी आर्थिक उपार्जन में लगी हैं उसके लिये उन्हें लाज शर्म के बन्धन को भी छोड़ना होता है। वे गाँव-गाँव दही बेचने जाती हैं। ...

नव-सत साजि सिंगार जुवति सब, दधि मटुकी लिये आवत।

सुरसागर, ८० स्त० पद १५००।

गौरस राधिका लै निकरी। - परमानन्द सागर, पद. १८५।

श्रीकृष्ण स्वयं गाय चरने जाते हैं। यहाँ केवल धर्म की चेतना में बदल जाने वाली जन-क्रान्ति नहीं है। बड़े ठोस रूप में आर्थिक राजनीतिक पहलू को स्वीकार करके चलने वाली क्रान्ति है। उस समय का यथार्थ तो यह है कि सामान्य जन के घर में फूटा तवा और कठौता है। निषिद्ध अन्न भी पेट भर नहीं मिलता है। उसे दूर करना ही ता लक्ष्य है।

कोदो सवाँ जुरतो भरि पेट न चाहति हौं दधि दूध भिठौती।

सीत व्यतीत भयो सिसियालहि हौं हठती प लुम्हें न हठौती।

या घरते न मयें कवहुँ पिय टूटो तवा अर फूटी कठौती॥

—हिन्दी का० सं० पृ० १२३।

काल्पनिक राजा कृष्ण अपने कर्तव्य में खरे उतरते हैं। भक्त कवियों की अपेक्षा पूरी होती जाती है। उस समय नगरों की आर्थिक स्थिति काफी अच्छी थी किन्तु गाँव की आर्थिक स्थिति के प्रतीक सुदामा हैं। इस नगरोन्मुखी आर्थिक

वैभव को ग्रामोन्मुखी करने, ही आन्दोलन का केन्द्रबिन्दु था। अपनी कल्पना को नरोत्तम दास ने चरितार्थ होते देखा। अच्छे राजा के नियन्त्रण में गाँव और नगर का भेद नहीं रह सकता। इतना अवश्य है कि इन भक्तों ने आर्थिक होड़ का विरोध किया किन्तु व्यावहारिक जीवन की प्रक्रिया में आर्थिक मूल्य को स्वीकार किया।

आर्थिक सन्दर्भ में असमानता का सभी भक्तों ने विरोध किया। मनुष्य का मूल्यांकन अर्थ के आधार पर नहीं होना चाहिए। अर्थ का वैषम्य तो सा जिक्र शोषण और वर्गीय वैषम्य के कारण है। कभी-कभी इस मानवीय समानता को लेकर ब्रज की युवतियाँ और खाल कृष्ण को भी ललकार देती हैं और साफ कह देती हैं। . . .

हम तुम जाति-पाँति के एक, कहा भयो अधिक वदे गैयाँ ? सूरसागर पद, ७३५।
दस गैयनि करि का बडो, अहिर जाति सब एक।

कह गयनि की चली, कहाँ अब चलो जाति की। वही, पद १४९।

सभी की एक जाति है फिर व्यक्ति का मूल्यांकन व्यक्ति के रूप में हो या गायों के आधार पर? जब जन-नेता भी अपने सामन्ती संस्कारों में घिरने लगेगा उस समय जन सचेष्ट कर देगा। यह तो जीवन की रम मूर्ति है। क्रान्तिकारियों की कोई जाति नहीं होती और उसमें कोई छोटा-बड़ा नहीं होता। कृष्ण सामन्त के लड़के हैं। कभी-कभी जब उनमें सामन्ती संस्कार आएगा उस समय जन उन्हें भी ललकार देगा और क्षमा माँगने तथा शपथ करने के लिये विवश कर देगा। श्रीदामा ने यही कहा कि कुछ अधिक गायों के कारण तुम बड़े नहीं। हर आदमी अपनी स्वायत्तता में जी रहा है। कितना स्वावलम्बी जीवन है? इन भक्तों का जन परोपजीवी जीवन नहीं जी सकता।

खेलत में को ककौ गुसैयाँ।

हरि हारे जीते श्रीदामा, बरबस ही कत करत रिसैयाँ।

जाति-पाँति हमते बड़ नाही, नाही बसत तुम्हारी छैयाँ।

अति अधिकार जनावत यातँ जाते अधिक तुम्हारेँ गैयाँ।

इहठि कर तासौ को खेलै, रहे बैठि जहँ-तहँ सब गवैयाँ।

सूरदास प्रभु खेल्यौइ चाहत, दाउँ दियौ करि नन्द दुहैया।

—सूरसागर, पद ८६३।

किसी साक्षर और किसी एकल है। उससे ज्यादा अज्ञानविश्वास है। अगर अर्थ का वैधान्य समझ कायित हो रोक नहीं सकता। इनके पास ज्ञान क्या है। उससे वे अपने मौखिक अधिकार के रूप में धन-वस्तु को भी प्राप्त कर लेंगे।

ये कवि आर्थिक विज्ञानविज्ञान से दृष्टा करते हैं। विज्ञानी होकर विज्ञानविज्ञान का अन्त नहीं किया जा सकता। त्याग करके ही सर्वजनीन आर्थिक विनिमय हो सकता है। वह भी कुछ देगा। ...

राजपाट भीगीं तुम ही, हमसे न साधू काम ।। (भीरा, २) ऐसा क्यों न होगा इस समय धन को ही अपार महत्ता दी गयी थी जिससे समस्त मानव-मूल्य संचित हो रहा था।

धर्मधुरंधरी कलिदई दिखाइ ।

कीनी प्रगट प्रताप आपमी, सब विपरीति बजाई ॥

धन भयी भीत, धर्म भयी बेरी, पतितन भी हितवाई ।

* * *

देखत संत भयानक क्षात, मातत ससुर जमाई ॥ --व्यास, १२९।

कितनी स्वाध्यायिता उस समय हो गयी थी? इन मर्त्यों की भी निन्दा हुई जो राजाओं के दरबार में जादूकारिता करते थे। ...

मस्त काखेंभूपति द्वार ।

उज्जकल झुकत पौरिष्यन करपत, गाह बजाइ सुभागत तार ॥

* * *

इस प्रकार की आर्थिक होड़ में जीवन टूटता ही जा रहा था। सामन्ती संस्कारों ने कैसे लोग भी तो एक गुरु के शिष्य होते थे लेकिन गुरु की परवाह वे अपने भोग में नहीं करते थे। गुरु को यह भीसा हो सकता है कि अमुक मेरा शिष्य है किन्तु, उस विचार की सीमा में भ्रम पालने की आवश्यकता न थी। समाज में आर्थिक विषमता थी। किसी का कुता दूध पीता है और कोई स्वयं भूखी मर रहा है कितनी विडम्बना है?

गुरुहि न मान पैली-पेला ।

गुरु रोटी पानीसौ घूँटत, शिष्य के दूध पिये कुकरेला ॥

शिष्यनि के सोने के बासन, गुरु के कुँडी-कुँडेला ।

चौर विक्रिययिनि को बहु आदर, गुरु को पैलीपेला ॥

शिष्य तो मासीचूस सुनियत गुरु पुनि खाल उचेलो

तह कायर यह कृपन हठीलो, ईट भारि दिसरावसु मेला ॥

श्रीकृष्ण-भक्ति विनु बिबि असमजस, दुख सागर में झेली-झेला ।

व्यास आस जे करत शिष्य की, तिन तें भले मँडेलो ॥ —व्यास, पद. १२७ ।

वस्तुतः राजा भी तो किसी गुरु का शिष्य होता है किन्तु गुरु उसके अत्याचारों को अपने आँखों के सामने देखता और कायर की भाँति सह लेता है । इन भक्तों ने क्रान्ति और विरोध को बड़े साहस के साथ स्वीकार कर लिया था ।

कृष्ण भक्तों ने धर्म के सात्त्विक मूल्यों के भीतर एषणीय स्तर पर व्यावहारिक मूल्यों का समाहार किया था जहाँ भोग का होड़ न था वरन् मानवीय मौलिक आवश्यकता के स्तर पर इकार ही था । सात्त्विक और व्यवहारिक सहज मूल्यों के रूप में जीवन की गतिशील सत्ता को इन भक्तों ने स्वीकार करते हुए जन-जीवन को कर्म और उत्पादन की मानवीय परिधि में रखा ।

ख—धार्मिक, दार्शनिक मूल्य-प्रक्रिया और कृष्ण-काव्य ।

मनुष्य जब से पृथ्वीपर आया तभी से सृष्टि की रचना और प्राकृतिक क्रियाओं के रहस्य के प्रति वह जिज्ञासु हुआ । वह अपने को, अपने साथ दूसरों को, समस्त सृष्टि को और सृष्टि-सर्जना की शक्ति को अपने विश्लेषण में लाता रहा है । इस रचना के प्रति आकर्षित होता हुआ वह रचनाशील हुआ । धीरे-धीरे उसे अपनी बुद्धि और विवेक के प्रति विश्वास भी होता गया । इसी विवेक शक्ति के विकास के साथ वह रचनात्मक भी होता गया । अपने परिवेश के प्रति विचारों पर भी विचार करना शुरू किया । इस विश्लेषण क्रम में ही वह दार्शनिक होता गया इस सृष्टि में वह विभिन्न आयामों में अपना मूल्य निर्धारित करता रहा । इस रहस्य की खोज में वह ईश्वर की कल्पना कर सका । उस सर्व शक्तिमान के प्रति अपनी पूज्यता को अर्पित करता रहा और उसके ही परित्रेक्ष में मनुष्य के सामाजिक सांस्कृतिक आदि मूल्यों को स्थापित भी करता रहा । इसी विकास-क्रम में मनुष्य धार्मिक और दार्शनिक होता गया । धर्म के द्वारा वह जीवन और जीवन के साथ जुड़ी चरम शक्ति के प्रति पूज्यता का भाव रख सका और दर्शन के कारण नये जीवन-मूल्यों को अन्वेषित करता रहा । इसी दर्शन के विकास-क्रम में मनुष्य ने विवेक को सहज-धर्म के रूप में स्वीकार किया और उसी के साथ मूल्यों की ओर विकास करता हुआ ऐतिहासिक हुआ ।

स पूरी प्रविधि में उसने अत्मा और परमेश्वर के मध्य को निर्धारित किया। अत्मा के साथ ही उसने अत्यन्त को अपने में मिलाया और इहलोक में जीवन को सांख्यिक, सांस्कृतिक धरातल पर प्रतिष्ठित किया। भौतिक जगत् से परे शाश्वत सत्य को देखने और लक्ष्य मानने के साथ ज्ञातिन मानव ने जीवन को लौकिक सन्दर्भ में स्वीकार किया। इस रूप में वह पुरुषार्थ मनुष्य को ओर सम्मुख रहा। जीवन के साथ उसने युग को पहचाना, उसकी अपेक्षाओं को निर्धारित किया और जीवन-दृष्टि को समय-समय पर विकसित किया। इस पूरी प्रविधि में वह सृजनात्मक मानववाद की प्रतिष्ठ करता बना। यह अपनी पारमार्थिकता और लौकिकता में सृजनात्मक रहा। इसी कारण दार्शनिक भी रहा क्योंकि मानव-अनुभूति का विश्लेषण ही दर्शन है। काम, अर्थ, धर्म और मोक्ष के साथ वह दार्शनिक मतवादों में बदलता रहा। इसका परिणाम रहा कि भारतीय जन-जीवन बुद्धिवादी, भोगवादी और मुक्तिवादी रहा है।

मनुष्य ने बौद्धिक होने के कारण ही सुखों जीवन के लिये बगल ओर साधनी को महत्त्व दिया। उसने सोचा कि सुख शारीरिक सुख के साथ पूर्ण नहीं मिले। उसके लिये आदित्य शान्ति और धैर्य भी आवश्यक है। इसी कारण एक अवस्था में उसे राजनीतिक और सार्वजनिक जीवन से अलग-थलग होना भी नीति के अनुकूल जान पड़ा। उसके सामने, देवताओं, मृत्यु और परलोक का भ्रान्ति मूलक भय था, किन्तु दर्शन ने उसे जीवन और जगत् के वास्तविक स्वभाव से परिचित कराया। मनुष्य ने संवेदनशून्य और पुद्गलशून्य दोनों प्रकार के ज्ञान के माध्यम से संसार और जीव की गति को समझने का प्रयास किया। कभी उसने प्रमाण को आधार बनाया तो कभी स्वतः प्रमाण बना। इसके साथ वह यथार्थ और अयथार्थ दोनों को अपने ज्ञान में स्वीकार करता गया। सत्ता की पूर्णता की खोज में ही सर्जनशील व्यक्तित्व बना रहा। वह सत् की खोज में जीवन, आत्मा और परम तत्त्व तक की यात्रा करता रहा। सत्ता के प्रत्यय में पूर्णता की खोज भारतीय परमात्म तत्त्व की खोज के साथ पूरी होती दिखाई दी, किन्तु अलौकिक होने के कारण रहस्यवादी विचार-धारा पम्पी और आदर्श तथा यथार्थ का द्वन्द्व प्रतिष्ठित हुआ। "यदि पूर्णता एक आदर्श प्रत्यय है तो उसके प्रतियोगी अपूर्ण पदार्थ को भी स्वीकार करना होगा। ऐसे ही सत्ता को आदर्श के अनुरूप भाव मानने पर आदर्श के अनुरूप भाव को भी स्वीकार करना होगा। फलतः यहाँ आदर्श और यथार्थ, सत्ता और भाव का द्वैत

अनिवर्तनीय उपस्थित हो जाता है (गोविन्द चन्द्र पण्डित मुख्य मीमांसा पृ० ४६-४७)। ईश्वर यदि पूर्ण है तो उसके साथ मनुष्य का भी अस्तित्व माना जाना अपेक्षित रहा। इस कल्पना व्यापार ने जिस आदर्श मूल्य को प्रतिपादित किया उसके द्वारा मानव-कर्म को निर्देश मिलता रहा है। आध्यात्मिक कल्पना या दार्शनिक विश्लेषण के माध्यम से जिन मूल्यों का अन्वेषण हुआ वे मानव के विवेक सम्मत लक्ष्य थे। पूरी प्रविधि में मनुष्य बौद्धिक व्यापार से ज्यादा विवेक को महत्त्व देता है। इसी के द्वारा मनुष्य तत्त्व की खोज में मूल्य को अनुस्यूत कर सका और उनके बोध में अनुभूति और बुद्धि का प्रयोग करता रहा है। इसी कारण वह सृजनशील भी रहा है। इस प्रकार मनुष्य ने जीवन में मूल्य को स्थापित किया और अपने को ज्ञान और कर्म की ओर उन्मुख किया। अतः मूल्यों की समग्र उपलब्धि का इतिहास मानवीय अनुभूति का इतिहास कहा जा सकता है। इन मूल्यों के आग्रह के कारण ही धर्म में काम का विरोध हुआ किन्तु उसे अनर्थ नहीं स्वीकारा गया। धर्म में साधन और साध्य दोनों को महत्त्व दिया गया, जिस कारण धर्म अर्थ और काम तीनों पुरुषार्थ माने गये। मनुष्य की बुद्धि ने एक ओर मनुष्य को धर्म और आध्यात्म के माध्यम से रहस्यवाद की ओर खींचा तो दूसरी ओर उसने जीवन की सुविधा के लिये प्रकृत तत्वों से साधन भी इकट्ठा किया। मानवीय रुचि इस बात में हमेशा रही है कि वह चरम मूल्य को प्राप्त कर सके जिसमें यथार्थ और आदर्श दोनों का सम्मिश्रण हो।

मनुष्य ने परमार्थ निष्ठा से प्रेरित होकर एक ऐसा विलक्षण आयात बूढ़ निकाला जिसे धर्म अथवा आध्यात्मिक जीवन—कहा गया। मनुष्य की यह सबसे उत्कर्ष कल्पना थी जो जीवन में साध्य मानी गयी। धर्म में जिस ज्ञान की आवश्यकता सपझी गयी वह नित्य और सत्य माना गया। धर्म के साथ ही शिक्षा का विकास हुआ, जो सात्विक के साथ व्यवहारिक भी होता गया। दर्शन का स्वरूप धर्म से अलग है किन्तु भारतीय धर्म ने दर्शन को भी आत्मसात् किया और आध्यात्म के साथ दार्शनिक विश्लेषण को भी प्रस्तुत किया। इनके द्वारा निर्देशित मूल्य भोग ही नहीं रहे अपितु मनुष्य की चेतना के नियामक बने। सभी भारतीय दर्शनों में आत्यन्तिक और एकान्तिक दुःख निवृत्ति अथवा तत्पूर्वक सुख-प्राप्ति, परम पुरुषार्थ और इसका मुख्य साधन विवेक पूर्वक आत्मज्ञान माना गया है। फलतः मूल्यों के तीन स्तर स्पष्ट हो जाते हैं—भोग ज्ञान एवं मोक्ष।

चूंकि कर्म के बिना ज्ञान का अधिकार प्रायः नहीं माना जाता इन तीन को चार में विभक्त किया जा सकता है। भोग, कर्म, ज्ञान एवं मोक्ष। मूल्य का स्वरूप यहाँ चार समवेत लक्षणों में व्यक्त होता है—मध्यमता, अनर्थाभाव, अत्यन्तिका और ऐकान्तिकता। अनर्थ के तीन लक्षण सुविदित हैं—दुःख, अनित्य और अनात्म" (गोविन्दचन्द्र पाण्डेय, पृ० ८५)।

भारत में धर्म नैतिक जीवन का नियामक है। वह जीवन की क्रियाओं का नैतिक तौर पर निर्धारण करता है। जीवन के प्रत्येक आदान पर धर्म का आग्रह उसे एक प्रकार का विशिष्ट मूल्य प्रदान करता रहा है। धर्म के कारण ही सामाजिक न्याय की व्यवस्था हुई और नैतिक स्तर पर समता का आदर्श प्रतिपादित हुआ। धार्मिक न्याय की व्यवस्था आर्थिक, सामाजिक और राजनीतिक सभी प्रकार के व्यवहारों का नियामक बनी। इस रूप में धर्म एक आदर्श व्यवस्था होने पर भी व्यावहारिक जीवन के लिये वरदान सिद्ध हुआ। फलतः मानव-जीवन एक निश्चित दिशा में गतिशील रहा और उसकी वृत्तता को एक अथावस्थित इतिहास मिलता गया। इस प्रक्रिया में मानवता के विकास का दायित्व धर्म पर है। धर्म ने निःस्वार्थ, सात्त्विक एवं आदर्शपरक नैतिकता को प्रसिद्धित किया। मानव-जीवन को कित-परायण और शिवपरायण बनाने में धर्म का ही सहयोग रहा है।

धर्म के अन्तर्गत जिस ज्ञान-साधना का महत्त्व रहा है, वह व्यावहारिक नहीं अपितु मनुष्य के चरम उत्कर्ष की साधना रही है। इसीलिये मनुष्य की आध्यात्मिक साधना सबसे साहसिक और दूरगामी साधना रही है। धर्म की साधना अस्तित्व बोध के साथ प्रारम्भ होती है। धर्म में मनुष्य जिस अलौकिकता की कल्पना करता है वह उसकी चेतना की संवेदनशीलता में ही रूप-ग्रहण करता है। मनुष्य देव शक्ति की कल्पना की द्वारा व्यक्तिगत और सामाजिक जीवन में शक्ति संग्रहीत करता है और भयों का प्रतिकार करता है। इस प्रकार धर्म एक अनुभूति है जिसके द्वारा सभी विषयों की विशेषताओं का अतिक्रमण हो जाता है। मनुष्य की नैतिक एवं धार्मिक खोज उसके जीवन-क्षेत्र की खोज है, इसके द्वारा वह जीवन को सही मार्ग देना चाहता है। इस रूप में नैतिक अथवा धार्मिक व्यापार जीवन को सुखी तथा श्रेष्ठतर बनाने की पहल करते हैं। इसके साथ जीवन में साधुता की 'अपेक्षा' भी रहती है। धर्म को आचार नीति से सम्बन्धित

बताया गया है। धर्म और आध्यात्म का निकट सम्बन्ध रहा है। इनकी अनुभूति एक रहस्यपूर्ण लक्ष्य या सत्ता पर आश्रय होती है। "धार्मिक तथा आध्यात्मिक अनुभूति, हमारे मत में मूलतः एक रहस्यपूर्ण परिणति, लक्ष्य अथवा उपस्थित सत्ता की प्रतीति है जो जीवन के समस्त मूल्यों का मूल आधार समझी जाती है जिसे हम धार्मिक या आध्यात्मिक जीवन कहते हैं, वह, वह जीवन है जो उक्त लक्ष्य तथा सत्ता की सापेक्षता में जिया जाता है" (देवसज : संस्कृति का दार्शनिक विवेचन, पृ० ३४०)। धार्मिक साधक निर्वैयक्तिक मूल्यों की खोज करता है, जिसे वह परम श्रेय समझता है। यही परम श्रेय मानव-जीवन की सर्जनात्मकता का उच्चतम स्वरूप है। दर्शन और धर्म दोनों का विषय जीवन मूल्य है। मनुष्य अपने मूल्यों की खोज में दार्शनिक और आध्यात्मिक चिन्तन में पृथक् नहीं रहा है। धर्म और दर्शन में मात्र इतना ही अन्तर है कि एक उच्चतम मूल्यों की उपलब्धि करना चाहता है और दूसरा सम्पूर्ण मूल्य-क्रम को समझना चाहता है।

दर्शन का कार्य विश्व को समग्रता में पकड़ना है। वह विज्ञान से भी एकीकृत ज्ञान है। चिन्तन का चिन्तन होने के कारण दर्शन जिस तथ्य को सामने रखता है, उसमें तत्कालीन मूल्य का परिशोधित रूप दिखाई देता है। दर्शन अपनी विश्लेषण-प्रक्रिया में मनुष्य की सौन्दर्य, नैतिकता तथा धार्मिक आध्यात्मिक अनुभूतियों पर विचार करता है। दर्शन के द्वारा मनुष्य आन्तरिक जीवन का निर्माण करता है। मनुष्य की चेतना को परिष्कृत करता है जिससे मनुष्य की सृजनशीलता को दिशा मिलती है। दर्शन के द्वारा ही मानवीय आत्मा और मानवीय संस्कृति का समीक्षात्मक अध्ययन होता है। दर्शन के द्वारा ही मानव-संस्कृति को आत्म-चेतना प्राप्त हुई। दर्शन असंगतियों तथा विरोध का शमन करता है। दर्शन की सहायता से मनुष्य अपने सर्वोच्च कल्पित लक्ष्य को परिभाषित करता है। दर्शन के द्वारा मनुष्य समस्त सार्थक अनुभूतियों एवं विज्ञानों की प्रामाणिकता के द्वारा विश्व का एक समग्र चित्र खींचने की कोशिश करता है।

भारतीय धर्म और दर्शन में आध्यात्म और रहस्यवाद का विशेष महत्त्व था। ऋग्वेद काल में कृषि की महत्ता थी। लौकिक जीवन को शक्तिशाली तथा समृद्ध करने के लिए देवताओं की कल्पना की गयी। धर्म को कर्मकाण्ड और यज्ञों के साथ बँधा गया। यज्ञ में पत्नी का महत्त्व स्थापित किया गया। इस काल

में जिन देवताओं की उपासना की, गई उनका जीवन की महत्वपूर्ण उन्नति में
 घना सम्बन्ध था। इस काल के दो सबसे महत्वपूर्ण देवता इन्द्र और वरुण
 समझे जाते हैं। इन्द्र बल तथा शक्ति के अधिष्ठाता हैं और वरुण मुख्यतः नैतिक
 व्यवस्था के संरक्षक हैं। इन्द्र कृषि के निम्ने उपयोगी थे, क्योंकि वे बादलों तथा
 वर्षा के स्वामी थे। इसके साथ लौकिक मूल्यों की स्थापना हुई और इस काल
 का मनुष्य सर्जनरत्नकता में पहुँच चुका। उसका इन्द्र धीरोदत्त, साहसी और
 पराक्रम का चरम रूप था। उस समय की एक साधु परिस्थिति में कृषि को
 उन्नति करने में वैदिक मनुष्य अपने देवताओं से शक्ति ग्रहण करता रहा। जीवन
 को मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया ज्ञान और कर्म की साधना के साथ
 जोड़ा गया। जीने की अभीप्सा प्रचुर थी। इस जीवन दर्शन का प्रभाव उस
 काल की रचना पर भी पड़ा। उस काल में मुख्य आनन्दमयी सृजनरत्नकता के
 रूप में था। इसीसे उसे दिव्य प्रेरणा मिलती थी। सोमरस के पान में उसे
 ऐसा ही आनन्द मिलता था। वह संसार और भौतिक जगत् में ही देवता का
 अभ्यासी था। छन्दों की रचना को भी वरेण्य माना गया। लेकिन जैसे-जैसे
 मनुष्य का प्रकृति की भौतिक शक्तियों पर अधिकार बढ़ता गया वैसे-वैसे उसका
 उपास्य देवताओं की प्रकृति बदली। अब वह अपने देवताओं में अधिक सुदृढ़,
 आध्यात्मिक विशेषताओं का आरोप करने लगा। इसका कारण कि मनुष्य को
 प्रकृति पर नियन्त्रण करने की अपेक्षा सूक्ष्म आध्यात्मिक गुणों की उपलब्धि करना
 ज्यादा कठिन जान पड़ता था। मनुष्य का स्वभाव है कि जिस काम को या
 चीज को कठिन समझता है, उसका सम्बन्ध उपास्य देवता से जोड़ देता है।
 उपनिषद् काल में सूक्ष्म चिन्तन बढ़ा और ब्रह्म की कल्पना हुई। ज्ञान का
 सात्त्विक मूल्य प्रस्तुत हुआ। ज्ञान के द्वारा ब्रह्मानन्द की प्राप्ति को चरम मूल्य
 घोषित किया गया। अविद्या परिहार के द्वारा मुक्ति की बात उठायी गयी।
 ब्रह्म एवं जीव के भेद को नित्य सिद्ध माना गया। शिक्षाक्षेत्र का विकास हुआ।
 चेतना बदली और सत्य की अभीष्टता के लिये चिन्तन का क्षेत्र खुला। जीवन
 को सत्माना जाय या उस अलौकिक सत् को जिसका सूत्रपात उपनिषदों में
 हुआ। चातुर्वक् आदि ने इसके समानान्तर जीवन-मार्ग को सत् माना और मार्ग
 को इस जीवन में और वहीं मूल्य माना। इस दर्शन का भी प्रभाव परम्परागत
 रूप में बहुत दूरतक साहित्य-रचना में चलाता है।

बौद्ध धर्म में पहुँचकर जीवन-दृष्टि और आध्यात्मिक धारणा बदली। जीवन को

दुःख तथा भोग और ऐन्द्रिय सुख को अनर्थ माना गया। इन दुःखों से छुटकारा पाना ही मूल लक्ष्य हो गया जिसे निर्वाण की संज्ञा दी गयी। निर्वाण और कैवल्य ही चरम मूल्य हुए। ससार को दुःख का कारण माना गया। प्रवृत्त्यात्मकता का विरोध हुआ। निर्वाण के लिये बोधि को आवश्यक माना गया। वैराग्य की भावना वहीं से जड़ पकड़ने लगी थी। बाद में इस धर्म में भी बुद्ध को ईश्वर का अवतार माना गया। इस दुःखवादी या प्रत्ययवादी दार्शनिक चिन्ता का प्रभाव साहित्य सृजना पर पड़ा। सघ में स्त्रियों को प्रवेश मिलने के साथ भिक्षुणियों की संख्या भी बढ़ी। बौद्धों ने शून्यवाद और विज्ञानवाद की दार्शनिक मग्न्यता स्वीकार की। ये उसके तत्त्व चिन्तन के आधार थे। इसका प्रभाव अत्यन्त दुःखवादी होने के कारण लोक से दूर रहा। अतः इस मत को लोकमत की ओर सँचने का प्रयास बराबर चलता रहा।

वैदिक, वेदान्ती, चार्वाकी तथा लोकायत दर्शन तथा भारतीय योग-दर्शन और बौद्ध-जैन-दर्शन समय के साथ परिवर्तित होते हुए कुछ छोड़ते कुछ जोड़ते चले आ रहे थे और उन दर्शनों का प्रभाव तत्कालीन रचनाओं पर पड़ रहा था। बौद्ध-धर्म के दुःखवादी विचार धारा पर दबाव बढ़ता जा रहा था। उसे लोकमत और लोक-रुचि में बाँधने का प्रयास हीनयान और महायान के विभाजन-काल से ही प्रारम्भ हो गया था। वज्रयानी सिद्धों तक पहुँचकर बौद्ध-धर्म में भोगवादी दृष्टि को स्वीकार कर लिया गया। ऐन्द्रिय भोग परक सुख को महासुख माना गया और उसे ब्रह्मानन्द से भी श्रेष्ठ माना गया। इस समय की समृद्धि ने भोग को प्रेरित किया। उन्होंने अपने दर्शन में स्त्री-भोग को महत्त्व दिया। योगिनी और छाकिनी द्वारा सहज समाधि प्राप्त होती थी। उनका इन्द्रिय सुख के प्रति आग्रह बढ़ा। पाँच इन्द्रियों के साथ मन को छठी इन्द्रिय माना गया। आत्मा और परमतत्त्व की अद्वैतता स्वीकार की गयी। सिद्धों ने देह का महत्त्व केवल शुद्ध भौतिक दृष्टिकोण से नहीं किया था। इसके पीछे एक गूढ़ आध्यात्मिक रहस्य था। इसीलिये ही वज्र तन्त्र में महासुख को देह में स्थित बताया गया किन्तु देहज नहीं। आलिंगनादि कर्मों को स्वीकार किया गया किन्तु क्षुब्ध, आसक्त और विषयी मन से स्वीकार करने की सलाह नहीं थी। आसक्ति भाव से ये भोग सिद्धि में बाधक होते हैं। इसप्रकार वे प्रवृत्तिमूलक सहज को स्वीकार करते हैं। मानवीयता का निषेध न करके उसे अपनी सीमा में स्वीकार करते हैं। इस भोगवादी दृष्टि के साथ आध्यात्मिकता का आग्रह था। स्त्री और

शुद्धा को सर्वोच्च स्थान देने के साथ उन जीवन को मूल्य के स्तर तक पहुँचाया गया। इसके साथ लोक-जीवन के तन्त्र-मन्त्र तथा जादू छीने का चरण-प्रसार आ। अतः लोक जीवन को पूर्वोक्त परिस्थित किया गया।

मुसलमानी शासन-स्थापित हो जाने के बाद भारत की विन्नन गति में काफी परिवर्तन आया। वैष्णव-भक्ति की अपने-अपने दशान में स्थाकार किया गया। दैतवादी दर्शन, विशिष्टाद्वैत और शुद्धाद्वैत आदि से भारतीय दर्शन-परम्परा को नयी संजीवनी शक्ति मिली। ईश्वर निगुण और सगुण दोनों रूपों में रूपायित हुआ। उसमें मानवीय गुणों का चरम रूप दिखाया गया। ईश्वर को मानवरूप में उतारने का काम राम-भक्तों और कृष्ण-भक्तों ने किया। तो निगुणिय सन्तों ने उसे अनुभूति में उतारा। मूल-दया, प्रेम-कृपा, अहिंसा, वैराग्यवाद आदि सात्विक गुणों का आग्रह बढ़ा। साधना में ज्ञान, कर्म, भक्ति, श्रद्धा और प्रेम का महत्व बढ़ा। संसार को माया रूप में निर्दिष्ट किया गया। सन्त चरित्र पर जोर दिया गया। इसकाल की विशेषता थी सन्तर्पण की भावना। लौकिक प्रेम को चरम प्रेम तक पहुँचाने का सोपान माना गया केवल ज्ञान रूप में। अन्तरात्मा के मूल्य को स्वीकारा गया। जीवन को समग्रता में समन्वित किया गया। जीव मात्र में समता का नैतिक आरोप हुआ। मानवीय मूल्यों की प्रतिष्ठा हुई। ईश्वर पुरुष रूप में महामानव हुआ। उसमें उस युग की समस्त अपेक्षाओं को आदर्श और चरम मूल्य के स्तर पर प्रस्तुत किया गया। ईश्वर को नायक-रूप में समस्त मूल्यों और मर्यादाओं से पूर्ण माना गया। इन भक्तों ने दिव्य को मानवीय धरातल पर खींच कर महत्वपूर्ण कार्य किया। मानव-ज्ञान के परे लोकोत्तर दिव्य सत्य की ओर मनुष्य की इच्छा और हृदय का झुकाने हुआ। ईश्वर के आदर्श चरित्र के प्रति श्रद्धा जगी। ईश्वर के अनुग्रह को प्राप्त करने के लिये श्रद्धा और भक्ति आवश्यक हुई। ईश्वर से सहज प्रेम करके ही यह सब किया जा सकता था। इस युग में प्रत्यक्ष मानव-देहधारी की कल्पना के साथ भक्ति को मूल्य माना गया। लौकिक मूल्यों का चरम मूल्य ईश्वर या अवतार में माना गया।

कृष्ण-भक्तों ने तत्कालीन धार्मिक साधना के विभिन्न सम्प्रदायों की कुण्ठा, गतिहीनता को मेली प्रकार परखा था। निश्चय ही वे धर्म साधनाएँ अपनी सामाजिक मूल्यवत्ता को खो दी थीं। अतः इन कृष्ण-भक्तों ने जीवन को गतिशील बनाने एवं धर्म साधना को मूल्यात्मक सन्दर्भ देने का प्रयास किया। इन कृष्ण भक्तों

की धार्मिक साधना में ज्ञान, कर्म और भक्ति तीन तत्त्व थे, भक्ति में श्रद्धा (पूज्य वृद्धि का अवयव) और प्रेम दो तत्त्व थे। इन कृष्ण भक्तों ने प्रेम को केन्द्रबिन्दु बनाकर अपनी साधना को लौकिक सहजता प्रदान की। इनकी भक्ति में श्रद्धा को विशेष महत्त्व नहीं दिया गया क्योंकि सामाजिक समता और पुरुष स्त्री के साम्य (सामाजिक मूल्य के सन्दर्भ में) आधारित प्रेम में इसकी कोई विशेष आवश्यकता नहीं थी। लोक-जीवन का सहज और सार्वजनीन प्रेम निरा प्रेम ही होता है। इसी जीवन के वास्तविक प्रेम की परिणति ही इन भक्तों की साधना में हुई। इसीलिये शायद रामचन्द्र शुक्र को कृष्ण भक्तों की भक्ति सीमित जान पड़ी क्योंकि उसमें श्रद्धा जनित मर्यादा नहीं थी। सुलसी को मानदण्ड मानकर उन्होंने इस प्रकार की घोषणा की। किन्तु इन भक्तों ने गोलोक के सीमित जीवन में ही व्यापक और समग्र जीवन की लौकिक सहजता को प्रतिपादित किया। इस प्रेम की स्वाभाविकता को केन्द्र में रखकर ही इन भक्तों ने शैव, शाक्त, बौद्ध, जैन, ब्राह्मण आदि सम्प्रदायों की परम्परित रुढ़ि पर आश्रित धार्मिक साधना का विरोध किया किन्तु उनकी मूल्यात्मक परिणति भी युगानुकूल धार्मिक साधना में प्रस्तुत थी। इसीलिये उनका प्रभाव भी इन भक्तों की चेतना पर है किन्तु अपेक्षित सन्दर्भों में। इन भक्तों ने ज्ञान को भी स्वीकार किया किन्तु भाव के स्तर पर और प्रेम के स्तर पर। ज्ञानी उद्वेग से तर्क करती हुई मोली-भाली गोपियाँ उन से अधिक तर्क कर लेती हैं। अपनी अनुराग की मासूमियत में उन्होंने ज्ञान को छिपाए रखा है किन्तु वे नितान्त मोली-भाली नहीं हैं। वे तो विवेक के साथ अपने पथ का वरण करती हैं। नन्ददास की गोपियाँ तो काफी प्रत्ययात्मक हैं और तर्क के साथ अपने अनुराग की सत्यता प्रतिष्ठित करने में तर्कप्रधान हो जाती हैं। कर्म को भी इन भक्तों ने प्रेम की वास्तविकता को बनाए रखने के लिये प्रयोग किया। अपनी दैनिक पारिवारिक और सामाजिक कर्म की भूमिका के साथ यह प्रेम व्यापार भी चलता है।

इन कृष्ण-भक्तों ने अपने प्रेम को गत्यात्मक सन्दर्भ देने के लिये व्यक्तिगत सम्बन्धों के भीतर ही ईश्वर को मानक रूप में उतारा। उनका ईश्वर प्रेम का सन्दर्भ बना और अपने रागात्मक सम्बन्धों में इष्ट भी हुआ। "इष्ट वस्तु के प्रति स्वाभाविक तन्मयता को राग कहते हैं और राग जिसके प्रति धावित हुआ है वही इष्ट होता है। ... ब्रजवासियों का भगवान के प्रति रागात्मक सम्बन्ध था। इसी लिये उनकी भक्ति को रागात्मक भक्ति कहते हैं" (हजारीप्रसाद द्विवेदी - हिन्दी

साहित्य की भूमिका पृ० ७)। मानवीय भाव के स्तर पर ही कृष्ण भक्तों ने कृष्ण को सहज मानव के रूप में उतारा। वह गन्धर्व की कमजोरियों और अच्छाइयों के बीच स्वरूप ग्रहण करता है। " ...ब्रजभाषा काव्य के प्रारम्भ काल में राधा और कृष्ण इतिहास या तत्त्ववाद की चीज नहीं रह गये थे। वे सम्पूर्णतः भाव जगत् की चीज हो गये थे। भक्ति, प्रेम और माधुर्य की नाना सपदाओं से विचित्र यह युगल-मूर्ति ईश्वर का रूप तो थी पर उस ईश्वर में वदिक ईश्वर का सन्नम नहीं था, ग्रीक अपोलो की भाँति नहीं थी, इस्लामी खुदा की तटस्थता नहीं थी, दार्शनिक ईश्वर की अद्विभुतता तो एकदम नहीं थी : था एक सहज सरल घरेलू सम्बन्ध तन्त्रवाद के ससीम रस से सी-गहीन को उपलब्धि के सिद्धान्त ने तात्कालिक जन-समुदाय को सखा रूप से, स्वामी रूप से कृष्ण की उपासना के प्रति अग्रसर कर दिया था। भागवत सम्प्रदाय के देव देवकी पुत्र वासुदेव कृष्ण इसके उपास्य अंश थे और आभीरों के बालक-देवता इसके प्रेम रूप थे।" (हजारी प्रसाद : हिन्दी साहित्य, उसका उद्भव और विकास, पृ० २२)। इस क्रम में प्रेम कृष्ण का रूप लौकिक हुआ। उसमें वात्सल्य, शृंगार आदि की प्रवृत्ति जीवन की स्वाभाविकता में प्राप्त होती है।

विषय की परवाह न की जाय तो प्रेम और काम में कोई विशेष अन्तर नहीं है। कृष्ण भक्तों का काम और प्रेम एकही सा लगता है। इसीलिये गोपियों के प्रेम में काम-रूपात्मकता दिखाई देती है। इसमें आनन्द की एषणीय स्तर पर सुखात्मक उपलब्धि होती है न कि सुख को आनन्द की ज्ञानात्मक सात्विकता देकर उसे लोक से पृथक कर दिया गया हो। अतः अपनी सुख की सीमा में कृष्ण भक्तों के प्रेम की लौकिकता निर्विघ्न है। प्रेम को धारा में ही हमारा जीवन संतुष्ट रहा है। इसको सत्य रूप में वैष्णव भक्तों ने कृष्ण को केन्द्र बनाकर प्रस्तुत किया। यह प्रेम समस्त धार्मिक साधनाओं से श्रेष्ठ और सहज हुआ। सांस्कृतिक संक्रान्ति की उस बेला में इस सहज प्रेम पर आधारित साधना की आवश्यकता थी ताकि अमेद के साथ पूरे जनमानस का एकत्व समाज में स्थापित हो सके। किसी को भी कहीं किसी सन्दर्भ में सखा अनुभूतिक प्रेम किया जा सकता है। कर्म में लाग व्यक्ति भी अपनी प्रेमिका या प्रेमी को प्रेम कर सकता है। खिलाड़ी से खेलता हुआ बच्चा अपनी माँ के प्रेम को नहीं मूँडता। चारपाय में चरती गाय अपने बछड़ों को दूध पिलाना नहीं मूलती। इसी प्रकार ये कृष्ण भक्त अपने दैनिक कार्यों में लगे रहने पर भी कृष्ण के नाम

के साथ उसकी प्रेम की तमयता बनाये रखते हैं इसीलिये की
उपासना अस्तित्व में आई।

कृष्ण भक्ति का प्रेम वयक्रम में परिवर्तनशील रहा है। यह नहीं कि घटता बढ़ता रहा है। इन भक्तों ने अपने इष्ट के साथ उस प्रेम सन्दर्भ को स्वीकारा है जो वयक्रम में सबसे प्रभविष्णु प्रेम-सम्बन्ध था। भक्तों ने इष्ट के साथ खुद को ही उस वय-क्रम सम्बन्धों में रूपायित किया। छोटे बच्चे के साथ नन्द, यशोदा और अन्य प्रौढ़ों के प्रेम को वात्सल्य के रूप में स्वीकार किया गया। थोड़ा बड़ा होते ही सखा के रूप में उस इष्ट के साथ सम्बन्ध स्थापित किया। किशोर अवस्था में गोपियों और राधा के रूप में प्रेम सम्बन्ध स्थापित हुआ। प्रथमतः इन कृष्ण भक्तों ने वात्सल्य प्रेम के रूप में माता के पवित्र प्रेम को स्वीकार किया। माता से बढ़कर कौन होगा जो पुत्र के प्रति सच्चा प्रेम करे और पुत्र को माँ से बढ़कर प्रिय भी नहीं है। माँ के सच्चे हृदय का सच्चा भाव तो माँ के वात्सल्य की गहराई तक पहुँचने वाला कोई सच्चा भक्त कवि ही कर सकता है। वह यशोदा के रूप में उसकी हर प्रकार की सुरक्षा करना चाहेगी। दिन रात उसकी चिन्ता करेगी। माँ का ही हृदय व्यापक है जो अपनी सभी सन्तान को समान रूप से प्रेम करती है। बड़े सरल ढंग से दो भाइयों के बीच विरोध को हल कर देती है। छोटे बच्चे को माँ के नेतृत्व की बड़ी आवश्यकता होती है। उसके सामाजिक और मनोवैज्ञानिक विकास का पूरा दायित्व माँ के ऊपर होता है। माँ यशोदा का व्यवहारिक और पवित्र मातृ हृदय कृष्ण भक्तों के काव्य में चित्रित हुआ है। बलदेव और कृष्ण में गोरे और काले रंग को लेकर मनोमालिन्य हुआ है तो माँ शपथ खाकर इसका समाधान कर लेगी। (यह गोरे और काले का संघर्ष और उसका समाधान आप्यों और अनायों के बीच का संघर्ष और साम्य प्रतीत होता है :)।

मेया मोहि दाउ बहुते सिझायी ।

* * * *

गोरे नन्द यशोदा गोरी, तू कत स्यामल गात ।

* * * *

सुनहु स्याम मोहि गोधन की सौं, ही माता तू पूत ॥ सुर पागर, प३३ ।
कृष्ण की दिन रात रक्षा करने वाली माँ की सहजता वियोग की अवस्था में

कलेजा फाड़कर छटाकती है इस प्रकार इस गिरह की वेदना में प्रेम का अस्मिता रूप लौकिक यथार्थ की मुनि पर प्रतिष्ठित हुआ है। यह प्रेम ही अपने-आप में पूर्ण सत्य धन कर सामने आया है।

मेरे कँवर कान्हू बिनु भय कुछ वसोंकें धर्यौ रहै ।
 को उठि प्रात होत ले मारन, को कर लेत गहै ॥
 सुनि भवन जसोदा सुन के गुनि-गुनि सूत सई ।
 दिन उठि घर घेरत ही ग्वारिन उरहन कोउ न कहै ॥
 जो ब्रज में मन आनन्द हुआ: मुनि मनसा हूँ न गहै ।
 सुरदास स्वामी बिनु गोकुल, कीकी हूँ न जहै । --सुरनागर ।

कुछ बड़े होते ही कृष्ण ग्वाल सखाओं के बीच रहना चाहते हैं। उन्हीं के साथ खेकना, खाना, पीना चाहते हैं। बड़े सामान्य स्तर पर सार्वजनीन एकात्मकता भी दिखाई गयी है। समाज की प्रेम पूर्ण एकता-मत्ता ही लोक में लौकिक सुख की प्राप्ति है। सच्चे मित्र की मित्रता भी यही है कि वह अपने मित्रों में गोपनीय न रहे। कृष्ण की हर गोपनीयता गोप सखाओं को ज्ञात रहती है। वे उनसे स्वाभाविक रूप से जुड़े हैं न-हैं किसी प्रकार का आतंक नहीं है। कृष्ण का विरोध भी आवश्यक सन्दर्भ में करने के लिए सखीया भी करते हैं। अब तो कृष्ण यशोदा से भी ज्यादा ग्वाल बालों के साथ रहते हैं। भला कृष्ण भक्त अपने को सखा रूप में क्यों न बदल देंगे? इष्ट और रूपतमक प्रेम वही होगा, बस प्रेमी का जागतिक सम्बन्ध बदलता जाएगा।

कृष्ण भक्तों को इसी में सन्तोष नहीं होता। वे तो कार्यक्रम में अपने को पुरुष और पत्नी के रूप में प्रेमालिप्त करेंगे। चाहे वह स्वकीया भाव में हो, चहे परकीया भाव में। क्योंकि "कम भाव की चरम सीमा स्त्री पुरुष के सम्बन्ध में होती है और यही मानवीय सम्बन्धों में सबसे अधिक घनिष्टता और तल्लीनता का द्योतक माना जाता है। पुरुष की अपेक्षा प्राकृतिक नियम के अनुकूल स्त्री इस भाव का प्रतिनिधित्व अधिक स्वाभाविकता से कर सकती है। आत्मसमर्पण की भावना पुरुष के द्वारा आदर्श रूप में चित्रित नहीं की जा सकती" (ब्रजेश्वर वर्मा : सुरदास जीवन और काव्य का अध्ययन, पृष्ठ २६९)। अतः कृष्ण भक्तों ने गोपी और राधा भाव को ही केन्द्र बनाया। इन गोपियों का प्रेम ऐन्द्रीय और मानसिक स्तर पर बड़ा ही स्वाभाविक रहा है। इसकी प्रपत्ति के लिये कृष्ण की मनोहर और प्रेम परक लीलाओं को आधार बनाया गया। कृष्ण के साथ

इन भक्तों का माध्यम मात्र राधा में चरम परिणति देखता है। यह बचपन का प्रेम है जो सामाजिक संस्कार के क्रम में उत्तरोत्तर विकास पाता है। अपने बचपन से संस्कार और जातीय चेतना की स्वच्छन्दता में प्राप्त प्रेम की उष्णता गोपियों में दिखाई देती है। प्रेम की अतिशयता में ही मनुष्य रुढ़ियों से मुक्ति बड़ी आसानी से पाता है। अपने प्रेम की स्वाभाविकता की स्थापना के लिये गोपियाँ अपने इष्ट प्रेमी के आलिंगन में बँध जाना चाहेंगी। मनुष्य का सारा वेग तो प्रेम में छिपा है। प्रेमी की दूरी निश्चय ही उसकी प्रेरणा को भटका देगी।

चित का चोर अवहीं जो पाऊँ ।

हृदय कपाट लगाइ जतन करि अपने मनहि मनाऊँ ।

जवहि निसक होत गुरुजन ते तिहिँ औसर ज आव

भुजनि धरौं भरि सुदृढ़ मनोहर बहुदिन कौ फल पावै ।

लं राखी कुच बीच चाँपि करि तन कौ ताप विसारौं ।

सूरदास नद नदन को गृह-गृह डोलनि श्रम हारौ ।

—सूरसागर, पृ० ९१६ ।

हित हरिवंश ने तो लंपट और कामी कृष्ण के प्रेम में भी स्त्रियों के सामाजिक बन्धन का निवारण देखा। बहुत दिनों से सामाजिक बन्धन में तड़पती स्त्री जाति का उन्मुक्त प्रेम इन भक्तों के काव्य में अपेक्षित रूप में व्यजित है।

प्रात समय दोऊ रस लपट सुरत जुद्ध जय सुत अति फूल ।

श्रम वारिज धन बिन्दु बदन पर भूषण अगहिँ अंग विकूल ॥

कछु रह्यो तिलक शिथिल अलकावली वहन कमल माने अति भूल ।

हित हरिवंश मदन रंग रंगि रहे नैन बँन करि शिथिल दुकूल ।

श्री हित चौरासी, पद. ३— ।

प्रेम के इन पदों में लौकिकता का भरपूर प्रयोग हुआ है। यदि हम सत्य को इनकार करके भयाँदावादी न हों तो निश्चय ही दाम्पत्य और प्रेमिका के सहज प्रेम की अभिव्यजना में इस प्रेम को स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। इन भक्तों ने प्रेम के विभिन्न हाव-भाव, सुरति, क्रीड़ा आदि का भरपूर चित्रण किया है। विभिन्न नायक नायिकाओं के माध्यम से पुरुष और नारी के

पूण लौकिक प्रेम का सुलभसुखी प्रयोग सामाजिक मूल्य का ही परिणाम है और लौकिक प्रेम की पीठिका पर धर्म को स्थापित करके सौतेले प्रेम-नागमन्य-सुखम बनाने का प्रयास किया गया है। इस संयोग-प्रेम की व्यंजना में निद्रा साधना का भी प्रभाव रहा है किन्तु भोग की शून्यताही धारणा यहाँ नहीं है अश्विनु प्रेम की उभय भावधारा में अनुभूतिक स्तर पर पर्याप्त न कवच न निकला गया है। समस्त जीवन्त प्रक्रिया में प्रेम धार्मिक भी है और अपना मूल्यवत्तक सन्दर्भ भी रखता है। प्रेम के विविध रूप जो इस जीवन में पाये जाते हैं वे ही धार्मिक साधना में व्यंजित हुए हैं और इस प्रकार लोक को असौमत्य और असीम को लोक तक लाने का उद्यम रहा है। पूरी लौकिक चेतना ने असीम की सीमा में सहज रूप में बाँधने की कोशिश रही है।

अपने इस विराट् और व्यापक जीवन को एक क्षण भी जीवन से अलग ये भक्त नहीं करना चाहते हैं। उसकी सही व्यंजना विरह की व्यंजना है। विरह की यह व्यंजना कवियों के भाव का ही प्रतिनिधित्व करती है। बड़े ठोस धरातल पर जिस प्रेम को मूल्य के रूप में इन भक्तों ने स्वीकारा है उसे किसी भी रूप में छोड़ नहीं सकते। यही दृढ़ता तो सामाजिक दृढ़ता है। विरह में मानवीय स्तर पर प्रेम का ही परिष्करण होता है। भक्ति की प्रोत्साहक में संयोग और वियोग दोनों पक्षों का समुचित निर्वाह हुआ है। प्रेम का सन्दर्भ रूप से है। रूप से जुड़ते ही प्रेम की व्यवहारिक पीड़ा भी शुरू हो जाती है। काविक मांसलता से परे उसमें विवशता और पीड़ा होती है। अनुभूतिक प्रेम की सच्चाई भी इसी में है। यह पीड़ा और वेदना भी कब होती है जब प्रेमी प्रिय पर समर्पित हो जाता है। यह समर्पण भी भाव की तन्मयता में ही सम्भव होता है। इस तन्मयता की भावस्थिति में अर्द्ध नही द्रैत रहता है क्योंकि प्रेम में अन्तर्वर्तनी विभेद आवश्यक है। मानसिक स्थिति में प्रेमी एक हो जाते हैं। फिर 'मैं अपनी मन हरत न जान्यो' की स्थिति आ जाती है। तन्मयता की स्थिति में अपने को बचाने का प्रयास नहीं होता अपितु जिसमें प्रिय को अपना सम्पूर्ण समर्पण कर दिया जाता है। इस स्थिति में प्रेमी प्रेमिका में बचाव नहीं समर्पण हो जाता है। दोनों एक दूसरे को अपने में देखते हैं। कृष्ण भक्तों में यही तन्मयासक्ति पूर्ण समर्पण रहा है। इसी के कारण विरह की व्यंजना में भी स्वाभाविकता आ गई है। विरह में हृदय का आवेग बड़ा विचित्र हो कर कृष्ण भक्तों की रचना में प्रस्तुत हुआ है। इसमें लोक ही

परलोक और परलोक ही लोकमय हो जाता है। विरह की विक्षिप्तता ही क्षन्मयता है।

विरहनी वावरी सी मई ।

ऊँची चढ़-चढ़ अपने भवन में टेस्त हाय दई ।

ले अंचरा मुख अँसुवन पोछत उघरे गात सही ।

मीरा के प्रभु गिरधर नागर, विछुरत कछु ना कही । —मीरा, पद—१३३।

विरहिनी का दर्द बढ़ा कठिन है उसको जानने वाला भी उसी पीड़ा को सहने वाला होना चाहिए। प्रियतम का कष्ट प्रियतम द्वारा ही पुष्ट होगा और उसी के द्वारा निवारण भी होगा। यही तन्मयता और समर्पण का प्रमाण है। भावात्मक संवेदना में ही इस वेदना का अस्तित्व है।

हेरी मैं तो प्रेम दिवानी, मेरो दरद न जाने कोय ।

सूली ऊपर सेज हमारी, किस विध सोना होय ।

* * * *

घायल की गति घायल जानै, की जिन लाई होय ।

* * * *

मीरा के प्रभु पीर मिटेगी, जब वेद सँवलिया होय । —वही पद, ५७९।

कृष्ण भक्तों ने प्रेम को धर्मसाधना का केन्द्रवर्ती मूल्य माना और उसे सामाजिक परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत किया। इसी लिये प्रेम को अभिन्न तत्त्व के रूप में स्वीकार किया। अतः इन भक्तों की भक्ति नवधा से दशधा हुई। प्रेम और साधना का पूरा स्वरूप लौकिक भावभूमि पर प्रतिष्ठित हुआ। अलौकिक प्रेम की व्यजना की बात को उठाकर इस धार्मिक आन्दोलन को पलायनवादी नहीं ठहराया जा सकता। यह तो राज्य-निरपेक्ष और सत्ता निरपेक्ष था किन्तु समाज-निरपेक्ष नहीं। यही नहीं समाज के सापेक्ष युगीन अपेक्षाओं के क्रम में एक काल्पनिक जन-सत्ता की प्रतिष्ठा का क्रान्तिकारी प्रयास इस युग में हुआ।

प्रेम मूला भक्ति पर शंकर के अद्वैतवादी दर्शन का बुरा प्रभाव पड़ा। जगत् की अस्मिता का सवाल ही नहीं रह गया। वर्णाश्रम की व्यवस्था देते हुए शंकराचार्य जाति व्यवस्था पर चुप रह जाते हैं। अतः उनका विचार केवल वर्णाश्रम धर्म की स्थापना और ज्ञान की उच्चता का ही प्रतिष्ठापन बनकर रह जाता है। दक्षिण में ही संसार और जगत् की अस्मिता का प्रश्न भी दर्शन के

माध्यम से उठाया गया। भक्ति की सहज भावना की स्थापना हेतु भी यह आवश्यक था। क्योंकि प्रेम के लिये अनुसर्वात्मकता अनिवार्य है। इस प्रेमी मूल्यात्मक सन्दर्भ और मोक्ष के अवसरकताओं के सन्दर्भ में एक होगी किन्तु रूपत्मक एवं प्रेम के विनय विपरीत रूप में विभेद आवश्यक है। तब तक दोनों का अस्तित्व नहीं होगा तब तब प्रेम होने आसम्भव है। इस प्रकार ब्रह्म सत्य जगत् मिथ्या के सिद्धान्त को प्रोत्तेजित आवश्यक था। लौकिक जीवन और जगत् की अस्मिता को लेकर खड़ा होने वाली दर्शन की खोज आवश्यक थी। इस अपेक्षा के क्रम में मध्वाचार्य ने दैतवादी, निम्बार्कवर्ध ने दैतवादी और रामानुज ने विशिष्टाद्वैत तथा बल्लभाचार्य ने शुद्धाद्वैत दर्शन की स्थापना की। इन स्मृत दर्शनों में जगत् और जीवन की अस्मिता को प्रस्तुत किया गया; दर्शन और धर्म के लौकिकीकरण की प्रवृत्ति इन आलवाग्य सन्तों के दर्शन के साथ ही प्रारम्भ हो जाती है। इसी के साथ प्रेमाभावित की स्थापना हुई। मानवीय प्रेम के क्रम में ईश्वर को प्रेम की वस्तु बनाया गया और एक सरल प्रेमी या मनुष्य की सहज मानवीय संवेदनाओं के साथ वह किसी का बेटा, किसी का पति, किसी का प्रेमी सखा सब कुछ हुआ और जनजीवन और जगत् से बाहर उसका अस्तित्व नहीं यदि है भी तो जगत् के सन्दर्भ में उसका कोई अस्तित्व भी नहीं और किसी प्रकार की अर्थवत्ता प्रतिपादित नहीं होती है। भक्तितत्वालीन भक्तों ने प्रेमाभावित को इन्हीं दैतवादी दर्शनों के साथ स्वीकार किया। इस जगत् की रचना करके ईश्वर भी इसी जगत् की सीमा में फँस गया या वह भी मानवीय चरित्र करने के लिये बाध्य हुआ। इसी दर्शन की मान्यता में भक्तों ने इस बात को स्वीकार किया कि एकबार भक्ति को स्वीकार करने के बाद ईश्वर ही भक्तों के बस में हो जाता है केवल भक्त ही नहीं। इसीलिये भक्ति कालीन भक्तों के लिये भक्ति साधन और साध्य दोनों रही। भक्ति के द्वारा भक्त भक्ति को ही चाहता था। यही उसकी निरालम्बता निष्पादित होती है। इसी दैतवादी दर्शनों का प्रभाव हुआ कि अमूर्त ब्रह्म को नाम और रूप के साथ गुणात्मक बना दिया गया। मानवीय मूल्यों के चरम रूप में उसको मानव बनाकर मानव के बीच उतारा गया। यही नहीं असामान्य लीलाओं के करने पर भी वह सामान्य मानव की भाँति माँ के पेट से पैदा हुआ। सृष्टि को बनाने वाले ने खुद को मानव बनने दिया होगा। इससे ज्यादा लौकिक जीवन की अस्मिता की स्थापना का प्रयास और क्या हो सकता है? ईश्वर प्रकृति और

पुरुष के रूप में दाम्पत्य एकात्मकता में बाँधा गया। ईश्वर की शक्ति ईश्वर की सहचरी बन कर इस जीवन के साथ प्रतिष्ठित हुई। समय और क्षेत्र के सापेक्ष उसकी मूर्ति को समझा गया। राधा और कृष्ण की एकात्मकता दो दम्पतियों की अपेक्षित एकात्मकता हुई।

• राधा माधौ दोय नहीं।

प्रकृति पुरुष न्यारे नहि कबहुँ वेद पुरान कहत सबही ॥

* * * *

सूरदास राधा माधौ के तन द्वै एकै प्रान ॥ सूरसागर द्वितीय खण्ड, ५।

छाया तरुवर दोइ नही।

नैन दोइ स्रवन दोइ ज्यौ, कहन सुनन कौ दोइ नहीं।

दोइ न कचन-भूपन कबहुँ जल तरंग ज्यौ दोइ नहीं।

त्यौ ही जानि सूर मन बचक राधा माधौ दोइ नहीं ॥ वही, ६।

दाम्पत्य जीवन के टूटते क्षणों में दाम्पत्य जीवन को एकात्मकता देने वाले इस दार्शनिक चिन्ता से बढ़कर सम्बल और कहाँ मिल सकता है ?

कृष्ण भक्तों की जितनी सम्प्रदायें थीं सबमें ईश्वर और जीव के सम्बन्धों को पत्नी, प्रेमिका (स्वकीया या परकीया), सखी आदि के क्रम में लीलात्मक कृष्ण के साथ देखा गया। सबका प्रयास यही था कि वह ईश्वर, प्रत्येक प्राणिमात्र को मानवीय स्तर पर सुगम हो सके। भक्त को गृहस्थ धर्म छोड़ना भी नहीं था क्योंकि प्रायः सस्थापक आचार्य गृहस्थ धर्म से जुड़े थे। इस प्रकार जीवन की प्रक्रियाओं में ही ईश्वर को लाकर बैठा दिया गया। इन भक्तों ने दर्शन की चिन्ता के साथ जीव को शक्तिसम्पन्न बना दिया क्योंकि जीव तो ईश्वर का अंश और अग्नि का स्फुलिंग है या मकड़ी के जाले की तरह ईश्वर के भीतर से बना वह जगत् का प्राणी है जिसमें ईश्वर स्वयं फँसा हुआ है। इसी धारणा के द्वैतवादी दर्शन ने धार्मिक विश्र्वलता के उस युग में घर-घर में मन्दिर की स्थापना कर दिया यानी हर हिन्दू का दिल ही मन्दिर हो गया। हर व्यक्ति अपने आप में ईश्वर को प्राप्त कर सका और भक्त कवि स्पष्ट ढंग से कोशिश कर सका कि 'आपुन पौ आपुन ही मैं पायो'। इस दर्शन का प्रभाव कितना व्यापक हुआ ? मनुष्य धर्म के प्रति, अपनी सत्ता के प्रति, अपनी क्षमता के प्रति अजनबी नहीं रहा। अब उसने अपनी एक मनुष्य की शक्ति को पहचानने में सफल हुआ। सांसारिक माया को इन दार्शनिक भक्तों ने ईश्वर के साथ

सम्बन्धित किया। इसी माया के कारण ईश्वर लीलात्मक होता है। सभी माया जीव को अविद्या माया के रूप में आज्ञा नहीं बनाये रखती है। उस माया को स्त्री रूप में चित्रित करते हुए भक्तों ने उसपर स्त्री के द्वारा ही विजय प्राप्त की। भक्ति भी स्त्री रूप थी। इस भक्ति रूपी स्त्री के सामने माया विवश हो जाती है। अतः भक्ति या प्रेम की सत्ता इस जगत् से ऊपर प्रतिष्ठित होती है। अतः प्रेम निन्दनीय नहीं अपितु वरेण्य हुआ। इसके द्वारा समाज में गति भी आई। प्रेम को सामाजिक मर्यादा का संरक्षक बना देने के कारण भारतीय समाज और संस्कृति कुण्ठित हो गयी थी।

माया और जगत् तथा ईश्वर में एकत्वकता प्रतिपादित की गयी क्योंकि ईश्वर की लीला का कारण तत्त्व माया है और जगत् उसकी क्रीड़ाभूमि है जीव भी भक्ति के द्वारा सामीप्य, सालोक्य, सारूप्य और सायुज्य के माध्यम से ईश्वर में ही लय पाना चाहता है। यदि व्यक्तिगत जीवन अपना सारी व्यक्तिगत सीमाओं को त्यागकर उस व्यापक मानवीय जीवन या सामाजिक जीवन में पर्यवसित होकर सृजनात्मक भूमिका अदा करना चाहता है।

ब्रह्म और जीव की सत्ता इन भक्तों ने स्वीकार की। माया-सिक्त जीव अपनी उदात्तता के लिये उत्तरदायी है। ईश्वर इस जगत् की रचना सच्चे सर्वरूप के साथ करता है। अतः यह जगत् भी सत्य ही है। ब्रह्म की कृपा, दया आदि संसार में गुण रूप में उपलब्ध हैं। अतः उस सगुण की सत्ता इन गुणों के साथ इस जगत् में है। जीव कर्म और कर्म के फल को प्राप्त करने की क्षमता रखता है क्योंकि जीव की सापेक्षिक सत्ता है। धर्म के विभूत होने से आवश्यक हो जाता है कि दर्शन का विकेंद्रीकरण करते हुए उसे धार्मिक सम्प्रदायों से हटाकर मनुष्य की अनुभूति में प्रतिष्ठित कर दिया जाय। कृष्ण भक्तों ने ऐसा ही किया। भक्ति और दर्शन के उपयोग से साधना को दैनिक जीवन की प्रक्रिया में ढालने का प्रयास किया गया। इस प्रकार हिन्दू जाति को ईश्वर के करीब ले जाकर उसे अपने आप में उत्कृष्ट बोध कराया गया ताकि उसे आत्म-विश्वास और आत्मबल प्राप्त हो सके।

शुद्धाद्वैत में ब्रह्म और जीव को एक ही माना गया। ब्रह्म जीव में केवल अपनी अभिव्यक्ति करता है। जब ईश्वर या ब्रह्म रमण करने की इच्छा करता है तब वह अपने सच्चिदानन्द रूप में से कुछ गुणों को श्लोप करके जीव का

रूप ग्रहण करता है यानी रमण का सुख उसी ईश्वर रूप में न होकर जीव रूप में ही हो सकता है। बल्लभाचार्य जीव को जगत् से ऊपर मानते हैं।

पुष्टिमायीय भक्ति में प्रेम को दृढ़ आधार बनाया गया। यह प्रेम ईश्वर की कृपा पर ही सुलभ है। इस सन्दर्भ में भी प्रेम अपने आप में मूल्यवान् है क्योंकि वह ईश्वर के अनुग्रह का प्रतिफल है। ईश्वर का पूरा रहस्य इस जगत् में लीला के रूप में ही प्रकट हुआ है। इसी लीला के साथ जीव ब्रह्म के निकट हो सकता है। इसकी पूरी दार्शनिक पृष्ठभूमि मानव की उदात्तीकृत भूमिका है। नित्य लीला के साथ अवतारी भक्त के साथ रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करता है। इस क्रम में जीव लीला के साथ अपूर्ण से पूर्ण होता चलता है। 'वस्तुतः देखा जाय तो उदात्त का मानवीकरण, मानवीयता का उदात्तीकरण भी इसी प्रक्रिया में होता है। नैसर्गिक और लौकिक दोनों का प्रवाह एक साथ एक ही दशा में-वरावर बना रहता है। लौकिक जीव की सीमा है। नैसर्गिक उसकी आकांक्षा। लौकिक उसकी बाध्यता है नैसर्गिक उसकी मुक्ति। लीला भाव में जीव वरावर इन दोनों मन-स्थितियों में वरावर आता रहता है" (लक्ष्मीकान्त वर्मा, पृ० ३३)।

सच बात तो यह है कि अलौकिक दर्शन और धर्म को इन कृष्ण भक्तों ने मानवीय व्यपार में प्रस्तुत किया। मनुष्य जीवन में ही सत्सार की वेदना, पीड़ा और कष्ट है और यही अलौकिक आनन्द भी है। लौकिक सहजता में ही नैसर्गिक आनन्द तिरोहित है। उसे ही ईश्वरीय सत्ता के बीच डालकर अनुमोदन करने की विधि इन कृष्ण भक्तों ने निकाली। उसमें जटिलता न थी अपितु लौकिक सहजता थी। उसमें स्वाभाविक प्रकृति के अनुरूप मानव की सामाजिक मर्ग भी सन्निहित है।

भक्ति काल में जिस संस्कृति का स्वरूप मिलता है, वह भक्ति-प्रधान है जिसमें ज्ञान, कृष्ण और भक्ति का प्रधान है। इसमें आदिकाल के अप्रौढ़ सांस्कृतिक मूल्यों का पूर्णतः वहिष्कार पाया गया परम्परागत रुढ़ियों के विरोध के साथ साम्प्रदायिक संस्कृति का विरोध उभर कर आ गया था। कृष्ण-भक्तों ने नये सांस्कृतिक मूल्यों की अपेक्षाओं को समझा और उसके अनुसार आध्यात्म परक संस्कृति की पुनर्स्थापना की। इन कवियों ने युगीन संस्कृति को नयी दिशा दी। मानव-मूल्यों को हर क्षेत्र में स्थापित करने का प्रयास किया। अतः कृष्ण भक्तों का साहित्य अपनी सीमा में मानव की महत्ता को बाँधता है।

सौन्दर्य परक मूल्य और कृष्ण-काव्य ।

साहित्य को जीवन के समस्या मूल्यों की संश्लिष्ट रचना मान लेने के बाद भी उसकी कलात्मकता और सौन्दर्य बोध को स्वीकार किया गया। निश्चय ही काव्य में चित्रमूर्ति और संगीत की भाँति अभिव्यक्ति की उत्कृष्ट आकांक्षा होती है। मनुष्य की सहज वृत्ति है कि वह अपने को अभिव्यक्त करना चाहता है और साहित्य के माध्यम से वह पूर्ण चित्र प्रस्तुत करता है क्योंकि वहाँ वर्ण और चित्र दोनों का संश्लेष होता है। इस रूप में वस्तु और रूप की एकता के साथ कला का व्यक्त रूप उसकी अभिव्यक्ति है। कला में वस्तु और रूप का द्वन्द्व चलता रहता है और समय के साथ वस्तु और रूप में सक्रिय परिवर्तन होता रहा है। यह केवल एक समय की समस्या नहीं है, अपितु युगों से चलने वाली कला-चिन्सकों की समस्या है। इस द्वन्द्व का अस्तित्व सार्वभौमिक रहा है। कला जीवन की अभिव्यक्ति है अतः कला-रचना के भीतर जब जीवन और युग की सक्रिय शक्ति को जानना होगा तो उसके वस्तु तत्त्व का ही सहारा लेना पड़ता है। इस प्रकार काव्य से लेकर कला के विविध शायामों में हमें दिखाई देगा कि ललित कलाएँ युगानुक्रम रूप की तलाश में सनद रही हैं या होती हैं। एक निश्चित काल की कला रचनाओं में युग-चेतना का अन्तर्सम्बन्ध या विकास दिखाई देता है। कलाओं के अभिव्यक्त रूप में सन्तुलन होता है और इस रूप में वह निश्चित समय की उपलब्धि होती है। किन्तु कला का आन्तरिक वस्तु-तत्त्व का गुण गति एवं परिवर्तन रहा है। इसी कारण कलाओं के रूप-गठन में परिवर्तन होता रहता है। विषय-वस्तु के परिवर्तन के साथ नये कला रूपों की भाँग होती चलती है जो वस्तु परिवर्तन के साथ कला-रूपों में परिवर्तन का कारण बनता है। इसके विपरीत भी विचार रहा है कि विषय-वस्तु की महत्ता कलाकार के सापेक्ष ही प्रस्तुत हुई या होती है। विषय-वस्तु का मूर्तन निश्चय ही विषय-वस्तु पर निर्भर होता है किन्तु विषयवस्तु का अमूर्त रूप विषय-वस्तु का निर्णायक नहीं हो सकता, किन्तु विषय-विन्यास को कलात्मक बोध के सन्दर्भ

में सक्रिय और विषय-वस्तु को निष्क्रिय मानना दूरदर्शिता का परिचायक नहीं है। मनुष्य के सामने प्रकृति, जो वस्तु-क्रम में स्थित है, उसमें वह उपयोगितात्मक तथा सौन्दर्यमूलक प्रयोजनों के अनुसार परिवर्तन और नया संगठन करता रहता है। इस प्रकार उसकी सृजनशीलता ही प्रमाणित होती चलती है। मनुष्य अपनी सृजनशीलता को प्रतीकबद्ध कल्पना मूलक रचनाओं में प्रस्तुत करता है। उसकी प्रतीकबद्धता रूपात्मक अभिव्यक्ति में निहित होती है। मनुष्य अपनी सृजनशील कल्पना के आधार पर प्रस्तुत को उच्चतर भावन के साथ प्रस्तुत करता है। मनुष्य इस नैतिक एवं सौन्दर्य परक अनुभूतियों को उच्चतर से यथार्थ तक लाने के प्रयास में ही प्रगतिशील होता चलता है।

कलाकार रूपात्मक अभिव्यक्ति के क्रम में जीवन की नकल नहीं अपितु सम्भाव्य-जीवन स्पन्दन की सृष्टि करता है। इसके बाद भी उसका जीवन से घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। वह कला में उस अर्थ की अभिव्यक्ति करता है जो उसके परिवेश की क्रिया-प्रतिक्रिया मूलक सभावनाओं में निहित है। इस रूप में कला हमारी प्रेक्षण शक्ति और रसास्वादन की प्रक्रिया को प्रखर करती है। जब कलाकार का अनुभव प्रतीक बद्ध होता है, तो वह भावना करने वाली चेतनाओं का अंग बन चुका होता है। इस प्रकार कलानिबद्ध अनुभव सुसंघटित और निश्चित आकार-प्रकार वाला होता है और इस रूप में वह एक साथ ही भोग्य होता है। कला हमारे जीवन में स्पन्दन जागृत करता है अतः उसका क्षेत्र व्यापक होता है। कलाकार जब साक्षात् बोध या प्रतीति करता है, तभी कला का उद्भव होता है जिसका समीकरण ज्ञान पर निर्भर करता है। कलाओं में माध्यम की विविधता के साथ सामान्यता भी होती है। कला के स्तर पर मनुष्य की आवेगात्मक प्रतिक्रिया प्रस्तुत एवं अप्रस्तुत दोनों स्थितियों में होती है। "वे विशय या वस्तु-पक्ष जो हममें सौन्दर्य-संवेदना जगाते हैं, अनेक प्रकार के हो सकते हैं, जैसे ध्वनियों के समूह, संगीत में, रेखाकृतियाँ तथा अन्य आकार एवं सरल चित्राकन में, जटिल कर्मों, मनोमार्गों अथवा विचित्रों के संगठन इत्यादि। यहाँ यह बात भी लक्षित करने की है कि मनुष्य केवल उसी वस्तु के प्रति आवेगात्मक प्रतिक्रिया नहीं करता जो उसकी इन्द्रिय के सामने वर्तमान होती है, बल्कि उन वस्तु-संगठनों के प्रति भी जो उसकी कल्पना द्वारा उपस्थित किये जाते हैं" (देवराज : पृ० २३२)। कला सम्बद्ध रूप में जीवन की विविधता को प्रकाशित करती है, जिसका आवेगात्मक महत्व होता है। इसका तात्पर्य

नहीं कि कला केवल मनुष्य के मनोव्यंजन मात्र है। अतः यह न जीवन प्रक्रिया
 में नये कला के सृजन को चकता है। इस रचना के द्वारा कलाकार
 का विगत अनुभव उसका प्रत्यक्ष और सहित्त ही माने गये हैं। इस रूप में
 कलाकार अपने विश्वासों को नये ढंग से प्रस्तुत देता है और समर्थित भी करता
 है। इस रूप में कला अपने युग और ऐतिहासिक मनुष्य को अपने में समाहित
 कर लेती है। मनुष्य के बौद्धिक दृष्टिकोण के परिवर्तन के साथ कला में भी
 परिवर्तन होता चलता है। ज्ञान विज्ञान का परिवर्तन कलात्मक अनुभूति को
 प्रभावित करता है। कलाकार युग का प्रतिनिधित्व करता है। इस रूप में कलात्मक
 सौन्दर्य अवश्यमेव प्रभावित होती चकती है। कलाकार अपने युग द्वारा महसूस
 की जाने वाली चीजों को जीवन की अनुभूति में, नये रूप में रचता है और
 नवीनता को प्राप्त करता है। अतः नवीन विज्ञान में सामान्यरूपता की प्रतिस्थापित
 करना ही कला की महानता होती है। इसके साथ ही मानव-चैतना की समस्त
 सम्भव विवेकपूर्ण कलात्मक अनुभूति में होती है, क्योंकि वह कलाकार के आन्तरिक
 जीवन का अंग होती है।

मनुष्य अपने भीतर के किसी सत्य को प्रकट करने की अभिलाषा से ही
 कला की सृष्टि करता है। इसके लिये कलाकार रंग, रेखा, ध्वनि और शब्द
 आदि शक्तिशाली माध्यमों को स्वीकार करता है। कलाकार असंख्य अभिव्यक्ति
 के लिये समय-समय पर इन्हें स्वीकार करता चलता है। मनुष्य की दीर्घ कालीन
 साधना, अभ्यास और प्रयोग की प्रक्रिया ही कला का विकास है, जिसमें मानव
 की समस्त चैतनाओं का विकास अपने मूल्य क्रम में अभिव्यजित होता है।
 "दृश्य या अदृश्य, स्थूल या सूक्ष्म, वस्तु या भाव से सम्बन्धित सौन्दर्यानुभूति
 साकार होकर मनुष्य के भ्रामने व्यक्त रूप में प्रकट होती है तो उस अभिव्यजना
 को कला कहते हैं। कला काल्पनिक सौन्दर्य को भी अभिव्यक्त करके मनुष्य के
 अन्तर की निधि को प्रत्यक्ष कर देती है" (जयसिंहनीरज राजस्थानी चित्र कला
 और हिन्दी कृष्ण-काव्य, पृ० १ भूमिका)। इस प्रक्रिया में कलाकार नवीनता
 का शिकार होता चलता है, किन्तु परम्परा में नवीनता को समाहित करने में
 कलाकार की अपनी सीमा है। कलाकार का सिद्धान्त प्रतिपादन इसके चित्रों से
 सम्बन्धित होता है। चाक्षुष कलाओं में परम्परा का पोषण होता रहता है।
 परम्परा के द्वारा ही मनुष्य की आस्था, श्रुतियों और धृष्टियों की उत्पत्ति होती

है जो हमारे प्रकृति के अनुभव पर आधारित रहती है और इसके द्वारा ही हमारे सौन्दर्य के प्रतिमानों की सृष्टि होती है।

कला का अन्य प्रयोजनों के साथ सौन्दर्य से घनिष्ठ सम्बन्ध है। सौन्दर्य मिश्रवृत्ति है। उसके योजी तत्त्व हैं, प्रीति या आनन्द और आकर्षण। मनुष्य स्वभाव से ही अपने कार्यों को सुन्दरतर बनाने का जिज्ञासु रहा है। सौन्दर्य की प्राप्ति पर आनन्द का अनुभव होता है। सौन्दर्य माध्यम है और आनन्द लक्ष्य। सुन्दरता की पराख के लिये संयोजन की आवश्यकता होती है। कला में सौन्दर्य का होना आवश्यक माना गया है। यदि कला रूप है तो सौन्दर्य का होना आवश्यक माना गया है। यदि कलारूप है तो सौन्दर्य उसका प्राण है। अतः कला में कार्य की सुन्दरता अपेक्षित होती है। इस प्रकार कला-विवेचन का यह अर्थ नहीं कि दार्शनिक धारणा का दार्शनिक निरूपण किया जाय, बल्कि ललित कलाओं के कलात्मक सौन्दर्य-लोक का आपात-दार्शनिक विश्लेषण किया जाय। सौन्दर्य को रसानुभूति के रूप में भारतीय सौन्दर्य शास्त्रीय परम्परा में स्वीकार किया गया। 'हम जानते हैं कि कल्पना वेष्टित सौन्दर्य ही सौन्दर्यशास्त्र की केन्द्रस्थ कल्पना है और विघ्न विनिर्मुक्ता सवित्ति ही कला-सर्जना के लिये अभीष्ट है। विघ्नों से विनिर्मुक्त सवित्ति जब कलानुभूति बनती है, तब वह भारतीय काव्य शास्त्र में प्रतिपादित रसानुभूति की तरह झटिति प्रत्यय बन जाती है" (कुमार विमल, कला विवेचन, पृ० ३)। बीसवींशताब्दि में यथार्थ और अन्तश्चेतना की दृष्टि से कला को झकझोरने की पूरी कोशिश की गयी है। किन्तु, अब भी लोग मानते हैं कि कला-सृजन के द्वारा कलाकार की अस्मिता का विस्तार और उदात्तीकरण होता है। यह बात कवि, स्वरकार, चित्रकार, मूर्तिकार-सब पर लागू होती है। समन्वयवादी विचारकों की दृष्टि में कलाकार के लिये इतना ही आवश्यक है कि वह जगत् प्रपञ्च और परिवेश की प्रक्रियाओं के प्रभाव से अपनी आत्म-निष्ठता को प्रकट नहीं होने दे तथा जीवन-मूल्यों के निजी बोध को उत्तरोत्तर समृद्ध करता रहे। कारण, कला की उत्कृष्टता आत्मनिष्ठता-वस्तुनिष्ठता के विकल्प पर निर्भर नहीं करती बल्कि कलाकार की अन्तः प्रज्ञा के द्वारा विकसित वस्तु-ग्रहण की उस मंगिमा पर निर्भर करती है, जिसे गेटे ने आनशूग कहा है (कुमार विमल, पृ० ७)।

सौन्दर्य एक वाञ्छित वस्तु है। सौन्दर्य का स्पष्ट गुण सुख है। लेकिन सौन्दर्य काज, देश और व्यक्ति तथा परम्परा से नियमित होता है। अतः

कला-क्षेत्र में दिखाई देने पर सुमानुभूति को होन्दा माना गया। निश्चय ही सौन्दर्य-साधना मानव की सर्वाधिक भूमि का एक क्षेत्र है, क्योंकि यह सर्वविधित है कि वास्तव और कला की रचना और आस्वादन में स्वरूप का साधारणीकरण होता है और मनुष्य भी कल्पना या पत्थन का उद्देश्य सार्वभौमिक सिद्धि को प्राप्त करना होता है। इस रचना और आस्वादन की प्रक्रिया के द्वारा व्यक्ति अपने अहं का स्वयं दष्टा होता है और अपने कर्तव्य एवं स्वरूप की सीमाओं में संकीर्णता—मूल होता है। इसके साथ ही वह 'मूल्य-विश्व' में विचरण करता है। कलात्मक मूल्य में अन्य मूल्यों के साथ रस की भी जोड़ रहती है। अतः इस रूप में मूल्यों के विकास को कला के सम्बन्ध में देखा जा सकता है। "कलात्मक अनुसन्धान अन्य मूल्यों को विषय बनाता हुआ उनके द्वारा एक अपूर्व मूल्य, अन्य मूल्यों का मूल्य या रस सौजता है। यह भी अद्वैत है कि कला-क्षेत्र में मूल्यों की सांकेतिक अभिव्यक्ति का स्थान इतना महत्वपूर्ण होता है कि अभिव्यक्ति का कौशल स्वयं एक विशेष मूल्य बन जाता है, यहाँ तक कि अनेक विचारक कलात्मक मूल्यों को अभिव्यक्ति कौशल ही मानते हैं। वस्तुतः इसकी समानान्तर स्थिति अनेक क्षेत्रों में प्राप्त होती है जहाँ साध्य और साधन का सम्बन्ध विस्मृत हो जाता है" (गोविन्द चन्द्र पाण्डेय, पृ० १३१)। यही कारण था कि भारतीय रस-सिद्धान्त में सार्वभौमिक कला-सिद्धान्त बनने की अपूर्व क्षमता है। वस्तुतः सौन्दर्यानुभूति में परोक्ष या दिव्य का दर्शन होता है। इस विषय में वह नैतिक एवं धार्मिक अनुभूति की ही भाँति सम्पन्न होती है। कला का आनन्द ऐन्द्रिय न होकर मानसिक या आत्मिक होता है। इसीलिये सार्वभौमिक होता है।

सामान्य भाषा में सौन्दर्य का दृष्टनीय, नयन-सुमग आदि माना जाता है नकि स्पर्शनीय, भोग्य, आदि। सौन्दर्य अर्थात् जो छूँता है, तरसाता है। इसका अर्थ किसी की आशीरिक क्रिया को प्रेरित करना नहीं होता है, अपितु यह मन का सौन्दर्य-दर्शन से न अघाना है। सामाजिक संस्कृति के अन्तर्गत मूल वास्तव के दमन और उदात्तीकरण से ही सौन्दर्य-बोध और कला सृजन को प्रेरणा मिलती है। अतः सौन्दर्य चेतनापेक्ष गुण है। सौन्दर्यशाली रूपों में सौन्दर्य विधायक तत्व उनकी रचना में निहित रहते हैं। सौन्दर्य रूप की अभिव्यक्तता में ही सम्भव है। वस्तुतः रूप प्रतीति पर निर्भर करता है और वस्तुजगत् तथा स्वप्न-जगत् दोनों में ही रूप प्रतिभासित हो सकते हैं। अतः रूप मन का अन्तः

साक्षात्कार या आत्मा में खूबी हुई प्रतीति है। कलात्मक रूपगत मूल्य और विषयवस्तुभूत मूल्य/अनुभूति दोनों एक ही द्विदल अनुभूति में अपृथक् रूप से अन्तर्भूत होते हैं और प्रत्येक दल में बोध-भाव और विवेक दोनों आयामों में परिगृहीत होता है। रूप-रचना अथवा शिल्प के सौष्ठव की अनुभूति चमत्कार कही जा सकती है। जीवन-मूल्य अथवा सत्य की कल्पनात्मक अनुभूति भाव साक्षात्कार या रस कही जा सकती है' (गोविन्द चन्द्र पाण्डेय : पृ० १९८)।

साहित्य समकालीन या परम्परित समस्त कलाओं की सर्वोत्तम या चरम स्थिति हैं। मूल्यों की सश्लिष्ट रचना होने पर भी साहित्य एक प्रकार की कला है। यदि कला रूपात्मक सृजन है तो काव्य में भी शब्द के माध्यम से सौन्दर्य की रचना होती है। अर्थ और भाव से पूर्णशब्द से ही काव्य का सृजन होता है। काव्य की अभिव्यक्ति में दो तत्त्व काम करते हैं—एक नाद तत्त्व और दूसरा चित्र तत्त्व। इसी के साथ मानव-जीवन के समस्त मूल्यों का विकास दिखाई देता है जो किसी न किसी रूप में अन्य कलाओं में दिखाई देता है। प्रत्येक कला का आपसी प्रभावगत संक्रमण भी होता चलता है।

भक्ति कालीन कृष्ण-भक्तों का सौन्दर्य के प्रति विशेष आग्रह था। सौन्दर्य का चरम रूप कृष्ण-राधा और गोपियों में पुष्ट हुआ है। अलौकिक और लौकिक लीला के साथ परम सौन्दर्य को मानव की आकृति में ढालकर इन भक्तों ने मानव-सौन्दर्य की गरिमा प्रतिष्ठित की। मानव के रूप में परम सौन्दर्य को प्रकृति में समाविष्ट करके इन भक्तों ने उसे ब्रजभूमि पर उतार दिया था। किलकटे हुए वच्चे में जो स्वाभाविक सौन्दर्य इन कवियों को दिखाई दिया वह बाल-मनोविज्ञान की स्वाभाविक मनोभूमि पर अवतरित हुआ। यह युग की मूल्यात्मक माँग थी। बालककी सहजता में जन को विशेषकर स्त्री को उससे जोड़कर उसकी महत्ता को प्रतिष्ठित किया गया। इस सौन्दर्य चित्रण के साथ युगीन क्रम में सुखानुभूति यशोदा के माध्यम से रचनाकार और प्रभाता तक सम्प्रेषित होती है। एक माँ के रूप में कृष्ण के सौन्दर्य का आस्वादन साधारणीकृत होकर आता है। चूँकि वह बालक ईश्वर भी है अतः समस्त युग के क्रम में भी उसके सौन्दर्य का सामान्यीकरण हो जाता है। इस क्रम में रचनाकार रचना और आस्वादन के क्रम में उस सौन्दर्य का केन्द्रविन्दु अपने को बनाता है, क्योंकि कवि की दृष्टि उस युग की सामूहिक दृष्टि है। अलौकिक रस की निष्पत्ति लौकिक जीवन की

अभिर्व्यञ्जनरूपक प्रीति में होती है। उन लोक का मुख रचनानन्द कलक पत्थर आनन्दानुभूति की बीज बन जाता है। सामाजिक स्तर पर प्रेम को जीव की गतिशीलता में प्रत्यक्ष कर लेने की अपनी युक्ति अपेक्षा को इन महा कवियों ने प्रीति और आकर्षण की भूमिका में प्रत्यक्ष किया। उन्हें ही ऐन्द्रिय सौन्दर्य चित्रण ऐन्द्रियता को अश्लील बनाने प्रयोग नहीं किया जाता है। इस अभिव्यञ्जन में ऐहिक प्रेम को उदात्त और स्वाभाविक रूप में प्रस्तुत किया गया है। यह क्रान्तिकारी समाज की अपनी अपेक्षा थी। प्रे : को मूल्य-रूप में स्वीकार कर लेने पर जीवन्त व्यक्ति की हर प्रेम परक घटना उसकी सौन्दर्यानुभूति या सुखानुभूति की प्रेरणा बन कर आती है।

रवालि लै मेरी गँद घुसाई ।

खेलत गँद गिरी तेरे अंगना, अँगिया बंध छिपाई ।

बहिया पक्कू अँगिया में लोजत, एक गई, दोय पाई ।

तब मुसकाय रवालिनी बोलत, काहे को करत टिठाई ।

बद सबी भज बालकृष्ण छवि, चरन कमल धित लाई ।

- चरदसखी, ५६-२६ ।

कितना मासुधियत और वचनपने के साथ नारी के उरोजों का आभवादन किया गया है। अवोध बनकर 'उस सौन्दर्य' के आकर्षण को स्वाद तक पहुँचाने की कोशिश की गयी। सब कुछ सामाजिक मान्यता में हुआ है बलात् नहीं। यह मात्र अबोधपन नहीं है। यह तो ज्ञात ठिठाई है। जिसकी प्रसन्नता पूर्ण स्वीकृति है। इस प्रीति और आकर्षण की भूमिका में मानव-मन की स्वाभाविक व्यञ्जना हुई है जिसके द्वारा एक की जगह दो का लाभ प्राप्त करने की बात उजगर हुई है। यहाँ रचनाकार ने कला के माध्यम से सामाजिक स्वच्छन्दता को मूल्यात्मक सन्दर्भ दिया है। परम सौन्दर्य की अभिव्यञ्जना में लोक-सौन्दर्य तक जाना है और लोक-सौन्दर्य को परम सौन्दर्य की भूमिका देनी है। इसी के साथ भक्ति को प्रेम और प्रेम को भक्ति का स्वरूप देते हुए उस लौकिक सौन्दर्य को ही साध्य और साधन दोनों बना दिया गया है। कृष्ण भक्तों का सारा सौन्दर्य-सृजन बलक, नारी, युवक और माँ तथा सखा आदि के मानव-मनोविज्ञान की सहजता के स्तर पर हुआ है। इसीलिये धर्म-चेतना को मूल मानने वाले को ब्रह्मानन्द-रस दीखता है और लौकिक चेतना के सन्दर्भ में देखने वाले को सुखात्मक रस की प्रतीति होती है।

कृष्ण भक्तों ने सौन्दर्य के जिस वस्तु स्थिति का आश्रय लिया है उसमें मानसिक सौन्दर्य-दर्शन का समावेश है जो हर समय शारीरिक क्रिया के साथ हर प्रेरणा में दर्शक को कभी अधाने नहीं देता है। नित्य लीला की प्रक्रिया इसी की भूमिका है। कृष्ण भक्तों ने कृष्ण के आधार पर जिस काल्पनिक जगत् की रचना की है वह वस्तु जगत् को ही रूप देने के क्रम में सृजित हुआ है। इस बात की ओर सामाजिक आदि मूल्यों के क्रम में संकेत किया जा चुका है। इस क्रम में अपनी कलात्मक अभिव्यक्ति में रूपगत-मूल्य और वस्तु-जगत् के अपेक्षित मूल्यों में समन्वय है। कृष्ण-काव्य की कलात्मकता में सामाजिक जीवन की यथार्थ स्वाभाविकता का आग्रह बराबर रहा है। यही कारण है कि उसमें ऐन्द्रियता को इन्कार नहीं किया गया है। यद्यपि इन भक्तों की सौन्दर्य दृष्टि भावनिष्ठ रही है।

कृष्ण-काव्य में कलात्मक व्यंजना कल्पना पर आधारित होते हुए भी सामाजिक और जाति परक रही है जिसमें यथार्थ की अपेक्षा ही व्यंजित हुई है। आध्यात्मिक खेमे में से देखने पर वह व्यक्तिपरक भले ही लगे किन्तु रचनात्मक सन्दर्भ में वह तत्कालीन जन-जीवन की अपेक्षित दृष्टि का ही प्रतिनिधित्व करती है। जिसका प्रत्यक्ष रूप रीतिकाल में व्यंजित हुआ है। अनुभूतिक अभिव्यक्ति को ठोस जीवन के धरातल पर रखकर ही कृष्ण-भक्तों की सौन्दर्य दृष्टि का निर्धारण किया जा सकता है। सूरदास ने राधा और रुक्मिणी के स्नेह पूर्ण मिलन के दौरान जो काव्य चित्र खड़ा किया है वह दो सौतों के बीच सौहार्द स्थापित करने की सामाजिक अपेक्षा में व्यंजित हुआ है। भले ही वे प्रभु की पत्नियाँ हो किन्तु हैं तो एक पति की दो पत्नियाँ। सूरदास के प्रभु समाज के प्रभु और मानव के प्रतिनिधि है।

रुकमिनि राधा ऐसे भैंटी ।

जसे बहुत दिननि की विछुरी, एक बाप की बेटी ॥

एक सुभाय एक वय दोऊ, दोऊ हरि की प्यारी ।

एक प्राण मन एक दुहुनि को, तन करि दीसति प्यारी ॥

निज मन्दिर लै गई रुकमिनी, पहुनाई विधि ठानी ॥

सूरदास तहँ पग धारे, जहँ दोऊ ठकुरानी ॥ सूरसागर, पद—४९०९ ।

दो सुन्दरियों का प्रगाढ़ मिलन कवि के सामाजिक मन को तरसा दिया। स्वाभाव,

नहीं और व्यापक होने की प्रवृत्ति में वे सौन्दर्य-रस नीचे से उठता है। यही नहीं प्रभु के साथ यह अभिव्यक्ति भी प्रकट करना चाहता है। उन्मूलन की स्थिति में अङ्कार मृत होकर ही सामाजिक मन को यह सौन्दर्य समर्पित कर दिया गया है।

जहाँ मैं रूप और वस्तु का द्वन्द्व हरिदास कहा है। कृष्ण प्रतीति को तत्कालीन अभिव्यक्ति को लेकर हमेशा द्वन्द्व रहा है। यह गिलाफत काव्यमय और आध्यात्मिक या या लौकिक यन्त्राङ्ग के परिप्रेक्ष्य में ही रूप ग्रहण कर सका है।

स्याम कामधूसर चोली खोला, आगुर निधि के मोरे।

ढाँडी साँझ करत परिरम्भन, कुम्भन दैत निहारे।

सैननि बरलति पियहिं किसोरी दे कुच कोर अकोरे। हरिराम व्यास, पृ. २८०।

यह सारा बिम्ब एक साध लौकिक और अलौकिक अर्थ को संश्लिष्ट रूप से समेटे हुए है। वस्तु जगत् की निरपेक्षता में इसका अस्तित्व ही नहीं है। स्याम यदि कोई भी नायक मान लिये जाय तो नायिका का जीवन अपने हृदय-माध में पूर्णतः सामाजिक भूमिका लेकर सामने खड़ा है। पराङ्मुख के पास न खोले होंगे न उरोज ही होंगे फिर उसके कोर तक पहुँचने का संशय ही नहीं है, चोली और उरोज की रचना के कारण नारी सामाजिक परत-भत्ता में नहीं संघटित सकती और अपनी रचना के माध्यम से वह अपनी स्वामाधिक प्रवृत्तियों को कुण्ठित भी नहीं करेगी। यह तो सौन्दर्याभिव्यक्ति में जीवन की ही अभिव्यक्ति है। युगानुक्रम यह शृंगारी चित्रण भी बदला था। सिद्धसाधना के समय की भोगात्मक ऐन्द्रियता मानवीय सौन्दर्य और अनुभूति के स्तर पर प्रतिपादित हुई है फिर भी सम्भोग को इन्कार नहीं किया गया है। साहित्य बहारी के एकपद में सुर की चिन्ता व्यक्त है। बड़े चमत्कारिक ढंग से बात को कवि ने प्रस्तुत किया है।

फल सूचक का कहि के जायें।

जो जहूँ विपति परी तन ऊपर, सो का कहि समुझायें ॥

दधि सुत रिपु भए सुत सुमख पे इत उन मोहि बलाई ॥

—साहित्य लहरी—प्रमुख्यता नीतल, पद. ६२।

यहाँ नायिका को सली द्वार प्रियतम ने पुलाया है। लेकिन उससे दुःख है कि वह नायक-धर्म में परेडित है, नायिका ही विदना तक कवि पहुँचता है तो

प्रियतम से रमण न कर पाने के कष्ट को भी छोड़ नहीं सका है। सब कुछ कसक और संकोच की सीमा में व्यजित हुआ है। निश्चय ही मूर्त विषय वस्तु का अमूर्तीकरण किया गया है। साथ ही नारी पुरुषसंयोग की सामाजिक स्वाभाविकता का भी निदर्शन हुआ है। निश्चय ही इन कलाकारों ने अपने भीतर के सत्य को सृजनात्मक रूप दिया है जिसको आध्यात्मिकता में प्रस्तुत करने का आदर्शवादी प्रयोग भी किया है। अपनी लौकिक शृंगार की अभिव्यंजना में भी इन कृष्ण-भक्तों के सौन्दर्य-बोध में शुद्धता है क्योंकि इनका आग्रह सामाजिक रहा है और उससे भी आगे पवित्र आध्यात्मिक। इसी कारण कृष्ण-भक्तों के साहित्य में भक्ति और शृंगार का संश्लिष्ट निरूपण हुआ है जिसमें किसी को श्लेष और अन्योक्ति के रूप में ही नहीं जाना जा सकता है। वस नजर के साथ ही दोनों की अस्मिता है। यथार्थ की सत्यता में कहा जाय तो उसमें लौकिक शृंगारिकता एवं लौकिकता ही है।

कृष्ण भक्तों ने पुरुष और नारी के सौन्दर्य को वय-क्रम में बड़ी सूक्ष्मता और मनोवैज्ञानिकता के आधार पर प्रस्तुत किया है। काफी वैविध्य इस सौन्दर्य निरूपण में दिखाई देता है। जीवन का भरसक कोई भी अंग उसके वर्णन से छूटने नहीं पाया है। नारी का समग्र सौन्दर्य चित्रण उसके विविध भावानुभाव के साथ राधा और गोपियों के माध्यम से व्यंजित हुआ है जो एक सुन्दर किन्तु सामाजिक स्वच्छन्दता से पूर्ण नारी का यथार्थ चित्र ही जान पड़ता है। सब कुछ मानव-सौन्दर्य की भूमि पर ही व्यजित हुआ है। इसी पूरी दैहिक सौन्दर्य की भूमिका में प्रकृति को भी छोड़ा नहीं गया है। बन, निकुंज, नदी, पुष्प, वर्षा आदि का आनुषांगिक चित्रण कृष्ण-भक्तों के काव्य में मिलता है।

कृष्ण भक्तों की सौन्दर्य-चेतना में ऐन्द्रियता है। अनेक स्थल ऐसे आये हैं जहाँ 'इन्द्रियता' को सीधे-सीधे स्वीकार किया गया है। 'कृष्ण-भक्ति काव्य में इन्द्रिय जगत की समृद्धि द्रष्टव्य है वहाँ न सन्तों को निराकार बौद्धिकता को प्रश्रय दिया गया है, न सूफियों की प्रतीकात्मक व्यंजना को। जो कुछ अगम्य है, अगोचर है उसे कला की रेखाओं और रंगों में सँवार कर, इन्द्रियों के प्रदेश में उतार कर चित्त के सम्मुख उपस्थित किया गया है। भक्ति कालीन कृष्ण-काव्य ने परम सौन्दर्य को ऐन्द्रिय धरातल पर पकड़ा है" (मीरा श्रीवास्तव कृष्ण काव्य में सौन्दर्यबोध और एवं रसानुभूति, पृ० ४)। जन-जीवन के यथार्थ को उसके

जिन में उत्कृष्टता ही तो इन भक्तों की प्रतीति थी। इस भाव के साथ अपने भक्तों के भक्त होने की बात भी बुझी थी। इस सामाजिक मुक्तिक में भांगिनी को भक्ति का पद बढ़ कर ऊँचे तब तक पहुँच बनाया जाता है। यही अर्थ और भुक्तान प्रभाव है जो उसे वैयक्तिक भुक्तान की उपाय प्रस्तुत करता है। स्वच्छन्दता से प्रेम करने के बिना भूत भक्त-व्यक्तियों को पदों की हानि मिलती सुन्दर है भांगिनी नारीका अभिव्यक्ति का अतीवृत्त में स्वतन्त्र आनन्द को खो देती है। समाज में यही तो होता है चाँकी यी अन्तर्हीनता में समाज अपने मौखिक अधिकारों से अभिलक्षित रहता है।

अर भी कर तु वरदी कंचन उयी, अंकुश लाज धरे।

आलिपान है अधरपान करि संजन कज लरे।

हठ करि मानकियो अब भांगिनी तब गई बाह धरे।

पुष्ट मंजरी मुक्तानि माता अंग अनुगामी धरे।

रचना कर रही सुन्दर आनन्द काज करे।

—सुरेश्वर दशम स्कन्ध।

सौन्दर्य और अधिकार की अति सुन्दरता के साथ उस चरम तब तक पहुँचाना ही तो इन भक्तों का प्रयास रहा है। इस क्रम में आभूषण से लेकर हर सामाजिक आवश्यकता की ओर भी सकल किया गया है उसः कृष्ण कवियों की स्त्रियाँ और कृष्ण हमेशा आभूषण से भी सुसज्जित रहते हैं।

कृष्ण काव्य में सौन्दर्य का आधार धरातल समग्र जीवन के साथ अलौकिक जीवन भी है जो लोकीन्मुखी हो गया है। नारी और पुरुष के नक्षत्रित वर्णन से लेकर प्रकृति में भी सौन्दर्याभिव्यक्ति हुई है। केवल संयोग में ही नहीं वियोग की अभिव्यञ्जना में भी अनुभूति की तीव्रता है और तीखी पीड़ा में सौन्दर्य का अनुभूतिक चर्वण वहाँ भी हुआ है। प्रेम करते समय ही सौन्दर्य की अभिव्यञ्जना हुई हो ऐसा नहीं। भोजन करते समय, स्नान करते समय और रीति लगाते समय, पलने पर झूलते समय भी गन सौन्दर्य की व्यञ्जना से निहाल हो जाता है। दैनिक, पारिवारिक एवं सामाजिक जीवन की कार्य-प्रणाली में भी अजीब सौन्दर्य इन कृष्ण भक्तों ने व्यञ्जित किया है।

कृष्ण-काव्य को कलात्मक विशेषः चित्रात्मकता मिली है। ये कवि अपनी

नाथिक अभिव्यक्ति में सजीव चित्र खड़ा कर देते हैं पर साराचित्र सहज लोक-जीवन की जीवन्तता के रूप में आँखों के सामने आते ही अपना प्रभाव छोड़ जाता है। ये सारे चित्र यथार्थ की भाव-भूमि पर बड़े कोमल रूप से उतरते हैं और सहज जीवन की छाप छोड़ जाते हैं पर कितना सजीव चित्र है कि माता यशोदा कृष्ण को सुलाने का प्रयास कर रही हैं। एक उदार माँ की भाँति यशोदा को भी लौकिक सुख के कारण अलौकिक सुख मिल रहा है। ..

जसोदा हरि पालने झुलावै ।

हलरावै, दुलराई मलहावै, जोई-सोई कछु गावै ।

मेरे लाल को आवनिदरिया, काहे न आनि सुवावै ।

तू काहे नहिँ बेगाहि आवै, तो को कान्ह बुलावै ।

कबहुँ पलक हरि मूँदि लेत हैं, कबहुँ अधर फरकावै ।

सोवत जानि मौन ह्वै के रहि, करि-करि सैन बतावै ।

इहि अन्तर अकुलाई उठे हरि जसुमति मधुरे गावै ।

जो सुख सूर अमर मुनि दुरलभसो नन्द भामिनी पावै । सूरसागर पद, ६६१ ।

निश्चय ही वात्सल्य की अपरिमित और वास्तविक मातृत्व के स्तर पर यह लौकिक सुख का ही अलौकिकीकरण है।

स्थूल देहिक रचना से लेकर सूक्ष्म मानसिक चेतना और रूप की अभिव्यञ्जना चित्रात्मक स्तर पर कृष्ण-काव्य में प्रस्तुत हुई है जो लोक-जीवन की वास्तविक सुन्दरता को लेकर अनुभूति में विम्बित होती है। इसमें लौकिकता भी है और चाहे तो अलौकिकता भी देखें किन्तु लोक का चरम अपेक्षित सौन्दर्य अपने युग के मूल्यात्मक सन्दर्भ में व्यञ्जित हुआ है। जहाँ विषय वस्तुगत मूल्य और रूपगत सौन्दर्य दोनों अभिन्न रूप में वर्तमान हैं। लोक जीवन में ही इन कृष्ण भक्तों का सौन्दर्य बोध प्रमाणित होता है। लोक जीवन के दैनन्दिनीय यथार्थ को लोक की भावभूमि से उठाकर उदात्तता दी गयी है। यह सारी व्यञ्जना पुनः तरल होकर लोक में ही लौटा दी जाती है-बस मूल्य बन जाने के लिये, युग की अपेक्षा बन जाने के लिये, सांस्कारिक रुढ़ि की पट्टी बाँधी आँखों को खोल देने के लिये। यही नहीं युगीन जीवन को गति देने के लिये उसे

अनुभूतिक उपस्था ८ सतनशयक प्रतिभा व ५ ६ ऐसे लोक दिय गया
 आदर्श के भीतर से ही आदर्श को खोजना। यन्त्री को सोच कर जीवन के
 पलाश में वह जाने के लिये, साम्यक विकास के लिये समझे रहता दिना। सुखिता
 गी, अति ही और सब कुछ के बाद लोक-जीवन का स्वाभाविकता को ओचित्य
 का सबल दिया। फिर क्यों न मानवीय सौन्दर्य परम सौन्दर्य तक विकसित
 हो और वह भी गोपियों तथा राधा के सौन्दर्य के सामने घुटने टेक दे क्योंकि
 उसे भी भुनि बाँहरी। वृन्दावन ने उसे भुनि ही, जिन्ही से जोड़ दिया।

भक्ति के विकास की परम्परा में : धार्मिक साधना का मानववादी आधार ।

बाह्य विश्व और मानवीय बुद्धि या चेतना की अन्तः सम्बद्धता के कारण बौद्धिक समझ की स्थिति विकसित हुई इसी के साथ, वस्तु जगत् के प्रत्यक्ष अनुभव और अनुमान के द्वारा ज्ञान का गुणात्मक विकास हुआ । नैतिक मीमांसा, तत्त्व मीमांसा एवं ब्रह्म मीमांसा के साथ बौद्धिक प्रक्रिया का विकास हुआ । इस विकास की गति में, मानव चेतना ने, आत्मिक जीवन में प्रसार एवं उत्कर्ष किया । मनुष्य की बुद्धि अपनी शक्ति की पहचान के साथ, वस्तु जगत् के बाह्य और आन्तरिक अनुभव की ओर प्रवृत्त हुई । मनुष्य इस सृष्टि में अपना विभिन्न आयामों में मूल्य निर्धारित करता रहा और इसी विकास-क्रम में धार्मिक और दार्शनिक होता है । धर्म के कारण वह जीवन और जीवन के साथ जुड़ी चरम शक्ति के प्रति पूज्यता का भाव रख सका और दर्शन के कारण नये जीवन मूल्यों को अन्वेषित करता रहा । इस पूरी प्रविधि में उसने आत्मा और परमात्मा के मूल्य को निधारित किया । भौतिक जगत् से परे शाश्वत सत्य को देखने और लक्ष्य मानने के साथ आदिममानव ने जीवन को लौकिक सन्दर्भ में स्वीकार किया । इस रूप में वह पुरुषार्थ चतुष्टय की ओर उन्मुख रहा । काम, अर्थ, धर्म और मोक्ष के साथ वह दार्शनिक मतवादों में बदलता रहा । फलतः भारतीय जन-जीवन बुद्धिवादी, भोगवादी और मुक्तिवादी रहा है । ईश्वर की पूर्णता के साथ मनुष्य का अस्तित्व माना जाना अपेक्षित रहा । आध्यात्मिक कल्पना या दार्शनिक विश्लेषण के माध्यम से जिन मूल्यों का अन्वेषण हुआ वे मानव के विवेक-सम्पन्न लक्ष्य थे । पूरी प्रविधि में मनुष्य बौद्धिक व्यापार से ज्यादा विवेक को महत्त्व देता है । इस प्रकार धार्मिक साधना के भीतर मनुष्य ने जीवन में मूल्यों की स्थापना के साथ अपने को ज्ञान और कर्म की ओर उन्मुख किया । इन मूल्यों के आग्रह के कारण ही धर्म में काम का विरोध हुआ किन्तु वह

पूजित-अनर्थ नहीं था। यम में संपन्न और समृद्ध होती ही उत्पन्न हो गया, जिस कारण धर्म अर्थ और काम तीनों पुरुषार्थ माने गये। मनुष्य की बुद्धि ने एक ओर मनुष्य को धर्म और अध्ययन के माग्यन से रहस्यवाद की ओर खींचा तो दूसरी ओर जीवन की सुविधा के लिये प्रकृत कर्तव्य से ध्यान भी झकट्टा किया।

भारतीय दार्शनिक चिन्तन के द्वारा व्यवस्थित की गयीरूप विकास की कुछ जीवन-मूल्यों को समाहित करने के लिये एक अलौकिक एवं अतिमानवीय सत्ता की दृढ़ निकाला गया जो चरम और आदर्श मूल्यों का संचालक बना, जिसमें समस्त मानव-मूल्य चरम सांस्कृतिक मूल्यों को विश्रित करता हुआ मानव-जीवन के लिये आदर्श भी बना। अस्तित्ववाद इसका प्रमुख उदाहरण है। निर्गुण एवं ब्रह्म मीमांसा ज्ञान के स्तर पर आध्यात्मिक सत्ता के रूप में दार्शनिक चिन्तन का आधार मात्र था, किन्तु समुदायस्था तक पहुँचकर आधार और आदर्श दोनों बन गया। जीवन और जगत् का संघर्ष जिस रूप में मानव-अस्तित्व पर प्रभावक हुआ, उसी के आधार पर मनुष्य ने पूरे विश्व की व्याख्या परमेश्वर की और उसी अतिमानवीय मूल्यों के सहारे बाँधना चाहा।

भारतीय धर्म और दर्शन में आध्यात्म और रहस्यवाद का विशेष महत्त्व था। ऋग्वेद काल में कृषि की महत्ता थी। लौकिक जीवन को शक्तिशाली तथा समृद्ध करने के लिये देवताओं की कल्पना की गई। धर्म को कर्मकाण्ड और यज्ञों के साथ बाँधा गया। यज्ञ में पत्नी का महत्त्व स्थापित हुआ। इस काल में जिन देवताओं की उपासना की गई उनका जीवन की महत्त्वपूर्ण जरूरतों से घना सम्बन्ध था। इस काल के दो सबसे महत्त्वपूर्ण देवता इन्द्र और वरुण समझे जाते हैं। इन्द्र बल तथा शक्ति के अधिष्ठाता हैं और वरुण मुख्यतः नैतिक व्यवस्था के संरक्षक हैं। इन्द्र कृषि के लिये उपयोगी थे क्योंकि वे बादलों तथा वर्षा के स्वामी थे। इसके साथ लौकिक मूल्यों की स्थापना हुई और उस काल का मनुष्य सर्जनात्मकता में प्रवृत्त हुआ। उसका इन्द्र धीरोदात्त, साहसी और पराक्रम का चरम रूप था। उस समय कष्टसाध्य परिस्थिति में कृषि की उन्नति करने में वैदिक मनुष्य अपने देवता से शक्ति ग्रहण करता रहा है। जीवन को मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया तथा ज्ञान और कर्म को साधना के साथ जोड़ा गया। जीर्ण की अभीप्सा प्रचुर थी। इस जीवन दर्शन का प्रभाव

उस काल की रचना पर भी पड़ा। उस काल में मुख्य आनन्दगरी सृजनरूपकता के रूप में था। इसीसे उसे दिव्य प्रेरणा मिलनी थी। सोमरस उसके इसी आनन्द का प्रतीक है। वह संसार और भौतिक जगत् में देखने का ही अभ्यासी था। लेकिन जैसे-जैसे मनुष्य का प्रकृति की भौतिक शक्तियों पर अधिकार बढ़ता गया वैसे-वैसे उसके उपास्य देवताओं की प्रकृति बदलती गयी। अब वह अपने देवताओं में अधिक सूक्ष्म, आध्यात्मिक विशेषताओं का आरोप करने लगा। इसका कारण यह था कि मनुष्य को प्रकृति पर नियन्त्रण करने की अपेक्षा सूक्ष्म आध्यात्मिक गुणों की उपलब्धि करना ज्यादा कठिन जान पड़ता था। उपनिषद् काल में सूक्ष्म चिन्तन बढ़ा और ब्रह्म की कल्पना हुई। ज्ञान का सात्त्विक मूल्य प्रस्तुत हुआ। ज्ञान के द्वारा ब्रह्मानन्द की प्राप्ति को चरम मूल्य घोषित किया गया। अविद्या परिहार के द्वारा मुक्ति की बात उठाई गई। ब्रह्म एव जीव के ब्रह्मभेद को नित्य सिद्ध माना गया। ज्ञान के साथ निष्काम सुख को आनन्द माना गया। शिक्षा-क्षेत्र का विकास हुआ। चेतना बढ़ी और सत् की अभीष्टता के लिये चिन्तन का क्षेत्र खला। जीवन की एषणीयता पर प्रश्न चिह्न लगाया गया। जीवन को सत् माना जाय या उस अलौकिक सत् को, जिसका सूत्रपात उपनिषदों में हुआ। चार्वाक आदि ने इसके सामानान्तर जीवन भोग को सत् माना और भोग को इस जीवन में यही मूल्य माना। इस दर्शन का प्रभाव लोक में बराबर चेतना की भूमि तैयार करता रहा। धीरे-धीरे ब्रह्म काव्य के प्रतीक नहीं रहे। सरस्वती नारी के तमाम सद्भावों के साथ काव्य की देवी रूप में सामने आती हैं। शैव दर्शन पर भी भोगवादी दृष्टि का प्रभाव पड़ा और जीवन की तमाम विभीषिकाओं के बीच शिव की कल्पना की गयी। नाटकों की तरह इसमें भी जीवन की तमाम विरोधी भावनाओं का समाहार हुआ। यथार्थ जीवन की विभीषिकाओं का प्रतीकात्मक समाहार शिव में हुआ। नारी उनकी शक्ति हुई। उसके बिना शिव को शब करार दिया गया। समाज में मानवजीवन की जीवन्तता के लिये नारी की महत्ता प्रतिपादित हुई। उधर ब्राह्मण धर्म में भी नारी और भोग का प्रभाव पड़ा। आगे समय की अपेक्षा के अनुसार शैव धर्म में भी विभाजन और परिवर्तन होता गया। ब्राह्मण धर्म और सामन्ती संस्कारों के क्रम में बौद्धधर्म की क्रान्ति होती है।

बौद्ध धर्म में पहुँच कर जीवन-दृष्टि और आध्यात्मिक धारणा बदली। जीवन को दुःख तथा भोग और ऐन्द्रिय सुख को अनर्थ माना गया। इन

[illegible]

ऐतिक, वेदान्ती, चावोंकी तथा लोकायत दर्शन तथा भारतीय योग दर्शन और बौद्ध-जैन दर्शन समय के साथ परिमलित होते हुए कुछ छोड़ते, कुछ छोड़ते चले आ रहे थे और उन दर्शनों का प्रभाव सत्कालीन रचनाओं पर पड़ रहा था। बौद्ध धर्म की दुःखवादी विचारधारा पर दबाव बढ़ता जा रहा था। उसे लोकमत्त और लोक-रुचि में बाँधने का प्रयास हीनयान और महायान के विभाजन काल से ही प्रारम्भ हो जाता है। वज्रयानी सिद्धों तक पहुँचकर बौद्ध धर्म में सौगवल्ली दृष्टि को स्वीकार कर लिया गया। ऐन्द्रिय सुख को महा सुख माना गया और उसे ब्रह्मानन्द से भी श्रेष्ठ माना गया। इस समय की समृद्धि ने भोग को प्रेरित किया। उन्होंने अपने दर्शन में स्त्रीभोग को महत्त्व दिया। योगिनी और डाकिनी द्वारा सहज समाधि प्राप्त होती थी। उनका इन्द्रिय सुख के प्रति आप्रह्व बढ़ा। पाँच इन्द्रियों के साथ मन को छठी इन्द्रिय माना गया। आत्मा और परम तत्त्व की अद्वैतता स्वीकार की गयी। सिद्धों ने देह का महत्त्व केवल शुद्ध भौतिक दृष्टिकोण से नहीं किया था। इसके पीछे एक गूढ़ आध्यात्मिक रहस्य था। इसीलिए ही वज्रतन्त्र में महासुख को देह में स्थित बताया गया किन्तु देहज नहीं। आलीगनादि कर्मों का स्वीकार किया गया किन्तु सुख, आसक्त और विषयी मन से स्वीकार करने की सलाह नहीं थी। आसक्ति

भाव से ये भोग सिद्धि में बाधक होते हैं, इस प्रकार वे प्रवृत्तिमूलक सहज को रवीकार करते हैं। मानवीयता का निषेध न करके उसे अपनी सीमा में स्वीकार करते हैं। इस भोगवादी दृष्टि के साथ आध्यात्मिकता का आग्रह था। स्त्री और शूद्रों को सर्वोच्च स्थान देने के साथ जनजीवन को मूल्य के स्तर पर पहुँचाया गया। इसके साथ लोक-जीवन के तन्त्र-मन्त्र तथा जादू, टोटके का प्रचार-प्रसार हुआ। अतः लोक-जीवन पूर्णतः प्रतिष्ठित हुआ।

इसके साथ भारतीय धर्म में सबसे विशाल चेतना का निदर्शन राम और कृष्ण के अवतारों के साथ होता है जिसपर सम्पूर्ण रूप से समस्त चेतनाओं का युगीन प्रभाव रहा है। इन्हीं के साथ वष्णव भक्ति का भी सम्बन्ध अन्त तक बना रहा। मनुष्य ने, अपने लौकिक चिन्तन में ही पारलौकिक चिन्तन को समेटा और ईश्वर या अतिमानवीय शक्ति को पाकर उसे अवतार के रूप में युगीन सन्दर्भों में सांस्कृतिक मूल्यों के चरम साध्य के रूप में देखा। मनुष्य, जब चरम मूल्यों को अपने जीवन में प्राप्त न कर सका तो उसने एक ऐसे ईश्वरीय शक्ति की कल्पना की, जो समस्त नतिक एवं सांस्कृतिक मूल्यों का विपरीत बना और मनुष्य ने सन्तोष की साँस ली। विभिन्न अवतार अपने युग-सापेक्ष मूल्यों का अन्तिम और चरम विन्दु हैं। युग-विभेद के साथ ही उसके सौन्दर्य तथा धारणा आदि में परिवर्तन होता चला और मनुष्य सारे मूल्यों को सँजोकर उस कल्पित मूल्य में अपने को पर्यवसित कर देना चाहता रहा है। मनुष्य के रुब में ईश्वर को अवतार के साथ प्रस्तुत करना मनुष्य के प्रत्यय में मूल्यों की अवधारणा का उत्पन्न होना ही है। राम, कृष्ण, नृसिंह और बृद्ध अपनी अलौकिकता में भी अपने युगीन मूल्यों के आदर्श रूप रहे हैं। इन अवतारों में युगीन सांस्कृतिक एवं सौन्दर्य-दृष्टि का समावेश चरमावस्था में है। इन तमाम अवतारों की कल्पना एवं रूप का जो आपसी अन्तर रहा है, वह निश्चय ही युगीन अन्तराल और बदलते युग-बोध का परिणाम है। यही कारण है कि आध्यात्मिक अनुभूति को मनुष्य की सबसे ऊँची अनुभूति माना गया, क्योंकि इसने मनुष्य को जीवन के चरम मूल्यों से टिकाया। इस सन्दर्भ में, सम्पूर्ण अनुभूति मनुष्य की अपनी अनुभूति होती है। अतः आध्यात्मिक आस्था मनुष्य की अनुभूतिक परिधि का अतिक्रमण नहीं कर सकती है। इतना तो माना ही जाता है कि कैसा भी ज्ञान हो उसे मानव-रुचियों से अलग करके नहीं देखा जा सकता है और न ही उसे मानव-जीवन की अर्थवृत्त तथा प्रयोजनों से अलग करके देखा

जा सकता है। मनुष्य कर्म मायने में शक्तिमत्त यै अध्यात्मिक प्रयोजन से
 में जुड़ना चाहता है। इस विज्ञान प्रयोजन की अपेक्षाओं में ही उसकी सौन्दर्य-
 दृष्टि का विकास हुआ और उसने ही सौन्दर्य की पर्याप्तता के साथ ईश्वर को
 अवतार दिया। इसके लिये उसे प्रत्यक्ष और अनुमान परक ज्ञान का सहारा
 लेना पड़ा। मनुष्य रूप में ईश्वर का अवतार उसकी नैतिक तथा सांस्कृतिक
 एवं सामाजिक मूल्यों के रूप में देखना उसका पर्याप्त ज्ञान है तो कल्पना का
 यत्नकित् समावेश अनुमानात्मक ज्ञान है।

मनुष्य हमेशा चाहता है कि वह और उसकी दूर-चेतना इतिहास में बनी
 रहे और अपनी इस आकांक्षा में वह आध्यात्मिक चेतना से तालमेल करता है।
 अपनी वैयक्तिक समझ को भी छोड़ नहीं पाता। मनुष्य ने दर्शन के द्वारा जिन
 सूत्र मूल्यों को पकड़ा उसका प्रयोग अध्यात्म की अवतारवादी निर्माण की प्रक्रिया
 में प्रस्तुत किया। भारतीय कर्मवादी दार्शनिक चेतना का प्रभाव यहाँ के आध्यात्मिक
 चेतना पर और जीवन की सोचना में ज्ञान, कर्म और भक्ति के साथ पड़ा।
 यही कारण था कि भारतीय भक्ति भावना ने प्रेम और नैतिकता को आश्रय बनाकर
 पारिवारिक एवं सामाजिक व्यवस्था को स्वीकारा जिसका परिणाम समस्त मूल्यों
 की स्थापना में हुआ। मनुष्य को शुद्ध चित्त-वृत्तियों में समेटते, उसे सम्पूर्ण मूल्यों
 के प्रति सजग करते हुए शिवत्व और आनन्द की परिधि में खींच लेना ही
 भारतीय धर्मों का उद्देश्य रहा है।

वैष्णव भक्ति का इतिहास काफी प्राचीन है। नारदीय भक्ति सूत्र में इस
 भक्ति का विवेचन हुआ है। 'सा त्वस्मिन् परम प्रेम रूपा, अमृत स्वरूपा,
 यल्लघ्वापुमान् सिद्धो भवति, अमृतो भवति, तृप्ते भवति' (साहित्य कोश, पृ० ५२४)।
 इसका तात्पर्य था कि भक्ति प्रेमरूपा है। सामंतीय प्रेम के सापेक्ष ही भक्ति का
 अस्तित्व खड़ा हो रहा था, क्योंकि भक्ति के विकास में अनार्य तत्व ज्यादा था।
 सेवा और प्रेम का सच्चा प्रयोग तो अनार्य ही कर सकते थे। पराशर पुत्र व्यास
 ने पूजादि में अनुराग तथा गर्ग ने कथादि में अनुरक्ति को भक्ति माना है। किसी
 ने भी अनुराग या प्रेम को अस्वीकार नहीं किया है। साधना के सभी साधनों में
 प्रेम स्वरूपा होने के कारण भक्ति ही सहज साध्य मानी गयी है। भक्ति मार्ग
 भागवत सम्प्रदाय के रूप में लगभग १४०० ई० पू० में ही प्रतिष्ठित हो चुका था।
 इससे आगे भी भक्ति का सर्वोत्कृष्ट योगाओं की निर्गुण उपपत्ति के रूप में बा

उपनिषद् के बाद महाभारत में भी पशुसिन्धु भक्ति भी बर्णित प्रस्तुत है। के सन्दर्भ में ही उसे स्वीकार किया गया था। ई० पू० चौथी शताब्दी में आसुदेव भक्ति का प्रचार प्रसार मिलता है क्योंकि पाणिनीय सूत्रों ने 'वासुदेवावुत्तमस्य मु-
वुन्' का उल्लेख मिलता है। चूँकि पाणिनि का समय चौथी शताब्दी ई० पू० माना जाता है अतः इसके पूर्व वासुदेव भक्ति का विकास ही मुक्त होना। इस भक्ति के साथ सगुण-भक्ति साधना का विकास हुआ क्योंकि भक्ति प्रेम मुक्त का भाव मूला हुई। चूँकि प्रेम मानवीय प्रेम के सन्दर्भ में ही अस्तित्वग्रहण करता है अतः आवश्यक था कि ईश्वर को भी मानव-देहधारी के रूप में अवलम्बित बनाया जाय। अतः प्रत्यक्ष नाम-रूपात्मक की उपासना का अस्तित्व प्रतिष्ठापित हुआ। श्रीकृष्ण के साथ ही वासुदेव भक्ति साधना का पल्लवन हुआ। कृष्णानुसार ही पूर्व इसको एकान्तिक, नारायण, पांचरात्र, सात्वत आदि नामों से जाना जाता था। श्रीकृष्ण के साथ ही यह धर्म भागवत धर्म कहलाया। लगभग आठवीं शताब्दी तक यह भक्ति साधना उत्तर भारत से विकसित हुई और इसका प्रसार दक्षिण भारत तक हुआ। इसका विकास अब तक बराबर होता रहा।

इस भक्ति साधना के मूल में यह बात थी कि उसने वेद विधि और श्रद्धा की मर्यादा से भिन्न शुद्ध मानवीय प्रेम को स्वीकार किया। इस प्रकार एक प्रकार का भावात्मक संक्रमण भी प्रतिपादित हुआ। वस्तुतः पांचरात्र संहिताओं की ही आधार बनाकर भागवत धर्म का विकास हुआ। भक्ति का विकास अवैदिक ही माना जा सकता है, क्योंकि "ऐसा प्रतीत होता है कि आरम्भ में पांचरात्र पूजा-विधान वैदिक परम्परा के मन्दिरों में प्रचलित नहीं था; वहाँ वैखानस संहिताएँ ही मान्य थीं। रामानुजाचार्य ने वैखानस संहिताओं के पूजा विधान का विरोध करके दक्षिण के अधिकांश मन्दिरों में पांचरात्र विधि की स्थापना की। इस प्रकार जिस पांचरात्र परम्परा को अवैदिक कहा जाता था, वह भक्ति सम्प्रदायों में स्वीकृत हुई। एक प्रकार से वेद-विरोध का यह एक मृदु और व्यावहारिक रूप था" (सूर साहित्य नव मूल्यांकन : चन्द्रमान रावत पृ० १६)। इसका अर्थ है व्यावहारिक स्तर पर ही भक्ति का लोकान्मुखी स्वरूप साधना में प्रविष्ट हुआ। परम्परा की गतिहीन रुढ़ियों से जो मृदु विरोध अपनी व्यावहारिकता में शुरू हुआ था उसे ही भक्ति काल में आन्दोलन के लिये आधार बनाया गया।

आठवीं शताब्दी में शंकराचार्य की अद्वैतवादी विचार-धारा के प्रचार-प्रसार के कारण भाव-मूला भक्ति-साधना को घटका लगा। ज्ञान की स्थापना में शंकर ने

ब्रह्म मत्वा भगवन्निश्चयः श्री अर्जुन उवाच । एतन्मया क प्रवरप्रसारं विना ब्रह्म की
 असंख्यता को स्थापित करके अर्जुन ने श्रीकृष्ण को ज्ञान की शक्ति का प्रबल प्रमाण
 दिया । उस अवस्था जगत् में सर्वश्रेष्ठ धर्म की पुनः स्थापना का उद्योग
 तो शम्भु ने किया किन्तु सामाजिक विभेद पैदा करने वाली क्रांति-व्यवस्था के
 सन्दर्भ में मौन ही रहे । जीव्याम यह हुआ कि धर्म की यह आवश्यकता कि
 दो पक्षों के बीच अस्तित्वपरक अन्तर्वर्तनी विभेद होने पर धर्म ने धर्म मूल
 भक्ति की विखण्डित कर दिया । जनता भक्ति का प्रवर-प्रसार शम्भु के दार्शनिक
 विकास के साथ सम्पन्न सा हो गया । आश्वत्थार सन्तों ने फिर से दैतवादीदर्शन
 की स्थापना के साथ इस भक्ति साधना को विकसित किया । अब जीव और ब्रह्म
 में अन्तर होने के साथ ब्रह्म के सामेक्ष जीव का भी अस्तित्व प्रमाणित हुआ ।
 यही नहीं दोनों का अस्तित्व अवतार के रूप में इसी जगत् में हुआ । इस काल
 में भागवत् धर्म के प्रमुख ग्रन्थ श्रीमद् भागवत् की रचना हुई । भागवतकार ने
 भक्ति के विकास की ओर संकेत किया है ।

उत्पन्ना द्रविडं सह वृद्धिं कर्नाटके गता । कवचित् कलविमहागच्छे
 गुर्जरे जीर्णतां गताः ।

तत्र घोर लोभयोगात् पाखण्डं लण्डितागता । दुर्बलाह विरं जाता
 पुत्रान्यो सह मन्दताम् ।

वृन्दावनं पुनः प्राप्य नवीनेष्वसुरूपिणी । जातह युवती
 सम्यक् प्रेष्टरूपा तु साम्प्रतम् ।

(मैं द्रविण में पैदा हुई, कर्नाटक में बढ़ी, कभी-कभी माहाराष्ट्र में मेरा घोषण हुआ,
 गुर्जर में जीर्ण हो गयी, वहाँ घोर कल के कारण खण्डिताग हो गयी, दुर्बलता
 को प्राप्त हो पुत्रों सहित घीरे-घीरे वृन्दावन में आयी, जहाँ मैं सुन्दर रूप प्राप्त
 कर युवती हो गयी और उत्कृष्ट रूप वाली हुई) —साहित्य कीश, भाग-१ पृ० ५२५ ।
 ध्यान देने की बात है कि अपने पुनर्जीवित रूप में भक्ति का विकास दक्षिण से
 उत्तर की ओर हुआ । वृन्दावन ही केन्द्र हुआ जहाँ से कृष्ण-भक्ति-आन्दोलन ब्रजभाषा
 काव्य के रूप में प्रवर्तित हुआ । सुगलकिशोर की माधुर्य उपासना का आधार भी
 यही भक्ति का उत्कृष्टरूप वाली युवती का होना था ।

भक्ति की साधना में लीकृता का आग्रह था । अतः प्रेयस तत्त्व ही प्रधान
 बन कर आया । हम देखते हैं कि भक्तवर्ष में श्रेयस और प्रेयस तत्त्वों का इन्द्र

बराबर चलता रहा है। कठोपनिषद् में यमराज नचिकेता से कहता है कि इस ससार में श्रेष्ठ और प्रेष्ठ दो पदार्थ हैं अलौकिक जीवन की ओर उन्मुख होना ही श्रेय प्राप्त करना है क्योंकि अलौकिक जीवन ही श्रेष्ठ है किन्तु भौतिक जगत् की भोगविलास आदि से सम्बद्ध वस्तुएँ प्रेष्ठ कही जाती हैं। है नचिकेता ! ज्ञानी लोग श्रेष्ठ का वर्ण करते हैं और मूर्ख लोग प्रेष्ठ को स्वीकार करते हैं।

अन्यच्छेयो न्यदुतंव प्रेयस्ते उमे नानार्थे पुरुषं, सिनीतः ।

ततो श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेर्थाय च प्रेयो वृणीते ॥

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्य मे तस्तौ सम्परीत्य विनक्ति धीरः

श्रेयो हि धीरोऽपि प्रेयसो वृणीते प्रेयो मन्दो योग क्षमाद् वृणीते । २ ।

(यम—कल्याण के साधन को ग्रहण करनेवाले पुरुष का कल्याण होता है और सासारिक भोगों में फँसने वाला मनुष्य सत्य लाभ से गिर जाता है क्योंकि कल्याण के साधन में और सासारिक भोगों के साधन में विभिन्नता है और यह दोनों ही पृथक्-पृथक् फल देनेवाले हैं—१-। कल्याण का साधन रूप श्रेय और भोग रूप प्रेय यह दोनों ही मनुष्य के आगे आते हैं, परन्तु मेधावी पुरुष उन दोनों के स्वरूपों का भले प्रकार मनन कर प्रेय की अपेक्षा श्रेय को ही श्रेष्ठ मानता है और अल्प बुद्धि मनुष्य सांसारिक भोगों को ग्रहण करना ही उचित समझता है। (कठोपनिषद् द्वितीय बल्ली)। १०८ उपनिषद्-ज्ञान खण्ड सं० श्रीराम अर्मा, से उद्धृत।

प्रेष्ठ की उपनिषद्कालीन धारणा धीरे-धीरे समाप्त हुई और उसे लौकिक जीवन के सगुणवादी चैतना के सन्दर्भ में मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया। नहीं तो, क्या कारण है कि भागवतकार ने भक्ति को श्रेष्ठरूपा न कह कर प्रेष्ठरूपा कहा। युक्ती और फिर प्रेष्ठरूपा भक्ति यदि आध्यात्मिक स्तर पर वरेण्य है तो निश्चय ही उसे लौकिक व्यवहार की अर्थवत्ता में ही स्वीकार किया गया है। फिर भक्ति साधना को लौकिक जीवन की व्यावहारिक भूमि पर प्रतिष्ठित करने का अच्छा अवसर मिला। सामाजिक स्वच्छन्दता के सन्दर्भ में प्रेम की भी सामाजिक स्वच्छन्दता प्रदान की गयी जिसका जीवन्त सृजनात्मक प्रयोग भक्ति कालीन कृष्ण भक्तों के काव्य में प्रस्तुत हुआ।

इस प्रेष्ठरूपा भावमूला भक्ति में कृष्ण को केन्द्र बनाया गया। युगीन जीवन की अभिव्यक्ति के क्रममें कृष्ण आराध्य ही नहीं रह गये थे अपितु एक चरित्र के

रूप में निरन्तर विकसित होते रहे हैं। भक्तिरूप में यह उनकी अभिव्यक्ति में जो जनवादी स्वरूप प्रदान किया गया उसमें वेतना के विकास का इतिहास खिंचा हुआ है और उससे भी ज्यादा लोग का समावेश हुआ है। कृष्ण का चरित्र बड़ा ही विशिष्ट रहा है। ऋग्वेद में कृष्ण स्वयं ऋषि के रूप में आते हैं। छान्दोग्य उपनिषद् तक कृष्ण याज्ञिक कर्मों से जुड़े मिलते हैं। महाभारत में कृष्ण एक वीर, राजनीतिज्ञ के रूप में हमारे सामने आते हैं। जिनित और मोक्षिक रूप में कृष्णारूपाय पर विहंगम दृष्टि जलाने से कृष्ण के तीन रूप हमारे सामने आते हैं—१ : योगी धर्मात्मा का रूप जिसकी गीता के कृष्ण में चरम परिणति मिलती है, २ : कलित मधुर गोपाल का रूप-संस्कृत साहित्य में जिसकी चरम परिणति श्रीमद् भागवत्, पद्म और ब्रह्म वैवर्त पुराण में हुई है तथा ३ : वीर राजनयिक का रूप जो महाभारत और पुराणों में युद्ध के सन्धि विग्रह सम्बन्धी प्रसंगों में हुआ है (साहित्यकोश, भाग-१ पृ० २४०)। गीता के योगी धर्मात्मा कृष्ण अर्जुन के मार्फत मौलिक अधिकारों की प्राप्ति के सन्दर्भ में शरीर को नष्ट मानते हैं और आत्मा को—न हन्यते हन्यमाने शरीर—अमर मानते हैं और शत्रु के विनाश को कर्तव्य बताते हैं। मानव का मौलिक अधिकार इस शरीर के साथ है। जब उसकी छीना जाएगा उस समय अपने मौलिक अधिकारों की प्राप्ति के लिए व्यक्ति का हनन भी किया जाएगा। शरीर की अस्मिता का प्रश्न मौलिक अधिकारों के साथ प्रस्तुत करते हुए गीता के कृष्ण अर्जुन को युद्ध के लिये प्रेरित करते हैं। धीरे-धीरे भक्ति और श्रृंगार के अनुपम योग के साथ श्रीकृष्ण का चरित्र लौकिक सहजता और युगीन मूल्यों की अपेक्षा में सुजित हुआ। इस प्रकार भारतीय धर्म और कृष्ण भक्ति तथा उसकी रचनात्मक अभिव्यक्ति का मूल आधार मानववादी रहा है। धार्मिक, भावावेश की चीज होने के कारण उसे बुद्धिवादी-भाववादी मानववाद की संज्ञा दी जा सकती है।

मानववाद एक दार्शनिक चिन्तन है। आजके यथार्थवादी युग में यह दार्शनिक चिन्तन का आधार बना और उसी के आधार पर प्राचीन चेतना का भी मूलयांकन आवश्यक है। साहित्य मानववादी चिन्तन प्रक्रिया में वस्तु जगत् की सौन्दर्याभिव्यक्ति है। "मानववादी दृष्टि में साहित्य किसी अलौकिक अनिर्वचनीय आनन्द की वस्तु नहीं हो सकती, उसके लिये सौन्दर्यात्मक अनुभव प्रकृत वस्तु है। जिस प्रकार धार्मिक लौकिक उद्देश्यों के समन्वय द्वारा धार्मिक मानववाद का प्रतिपादन किया गया है उसी प्रकार और मानव-कल्याण को

समन्वित करते हुए साहित्य को आधुनिक सिद्धि से जोड़ने का प्रयत्न भी हुआ है, लेकिन मानववादी संकल्पना में मानवीय अर्थवत्ता ही साहित्य का मूल्य-सौन्दर्यात्मक अनुभव का महत्व मानवीय अर्थ में मूल्यवान होनेपर है। मानववादी साहित्य चिन्तन की आधार भूमि है—मानव मूल्यों का अग्रह” (नवल किशोर : आधुनिक हिन्दी उपन्यास और मानवीय अर्थवत्ता, पृ० ९-१०)।

आधुनिक चिन्तन के क्रम में यह माना जाता है कि दर्शन का मूल उद्देश्य है कि वह जीवन की चिन्ता जीवन की अर्थवत्ता के साथ करे। मूलतः यह इस अपार विश्व में मानव की स्थिति का ही बोध करना चाहता है। इस प्रकार दर्शन जीवन के भीतर से जीवन की दृष्टि दृढ़ निकालता है। यहाँ तक पहुँचकर मनुष्य सार्थकता में अपने जीवन की समस्याओं और विकल्प को दृढ़ निकालने का प्रयास करता है। इस प्रकार जीवन की सर्वोत्तम सम्भावना को बूझना ही दर्शन का कार्य है। इसी कारण दर्शन का व्यावहारिक जीवन से जुड़ना आवश्यक है। अपने समस्त सामाजिक जीवन के प्रति समग्र दृष्टि का सन्निवेश ही दर्शन का उद्देश्य है। यद्यपि शुरू से ही दर्शन मानवीय हितों से ही जुड़ा रहा है। यही नहीं इसी दार्शनिक चिन्तन के साथ मनुष्य सांस्कृतिक मूल्य (मूल्य-विश्व) की उपलब्धि में गतिशील रहा है। इस क्रम में भौतिक जीवन के विकास के साथ मानववादी दर्शन अग्रगामी रहा है। जीवन की और उसकी समस्याओं की और दार्शनिक चिन्तन को अग्रसरित करते हुए “माक्स ने मात्र विचारों तक रहने वाले दर्शन को अंगीकारते हुए दुनियाँ को बदलने के कर्म से घेरित चिन्तन की आवश्यकता पर बल दिया था। उस आवश्यकता की ध्यान में नरसना आज मानव-अस्तित्व के लिये सर्वथा संकट पूर्ण होगा।उसे ऐसा दर्शन भी होना होगा, जिससे जिया जाए जो कर्म का दर्शन हो। अपने सर्वोत्तम रूप में दर्शन के दलवस्त्रुओं का विवेचन और व्याख्यान नहीं है। यह एक गतिशील अध्यवसाय है, जिसका लक्ष्य लोगों को उन धर्मों और मूल्यों की दिशा में जाना है, जिन्हें यह सबसे अधिक महनीय और इष्ट निरूपित करता है। यह मानव-जाति को सत्य के उन मानों और सत्य को पाने के उन साधनों के निकटतर लाता है, जिन्हें यह सबसे अधिक विश्वास्य मानता है” (नवल किशोर : मानववाद और साहित्य, पृ० ९-१०)।

दर्शन में संसार की व्याख्या का जितना सवाल नहीं है उससे ज्यादा इस बालका सवाल है कि इस संसार में जो कुछ जैसा है वैसे ही नहीं रहेगा।

युग सम्प्रेक्ष नसको बदलना आवश्यक है, दर्शन परिवर्तन की संचालक नीति का तैयार करना है। दर्शन का संचालन भौतिक शक्तियाँ नहीं करती है अपितु भौतिक शक्ति का संभालन मनुष्य की समझ तक दर्शन से ही प्रभावित होता है। इस प्रकार दर्शन का दायित्व यही नहीं है कि वह जीवन में परे किसी आधौकिक रहस्य की खोज करे अपितु उसे इस भौतिक जगत् की सीमा में आना होगा। सामंती संस्कारों के अनुकूल दर्शन को प्रभुत्व का हथियार नहीं बनना होगा अपितु लघु-मानवीय परिवेश के दीध से उसे जुड़ना होगा। भारतीय चिन्तन की प्रक्रिया में भी इस प्रकार के विचार रहे हैं और उनकी खोज आवश्यक है नहीं तो सामाजिक जागरूकता से पूर्ण सामाजिक अपेक्षा में किया गया दर्शन सदिच्छा मात्र बनकर रह जाएगा। अपने चिन्तन की मानववादी पृष्ठभूमि पर खड़े होकर दर्शन की चेतना को बदलना आज की अनिवार्य आवश्यकता है। यहाँ तक पहुँचना है कि "आम जिन्दगी की लड़ाई से दर्शन अलग और ऊपर नहीं है। वरन् वह ऐसे सामान लोगों और सामाजिक समुदायों के भाग्य तथा भविष्य से जुड़ा है, उन्हें प्रभावित करता है तथा उनसे प्रभावित होता है जो जीविकोपार्जन में लगे हुए हैं, सरकारें बनाते हैं युद्ध लड़ते हैं और धरती में सुख और शक्ति पाना चाहते हैं। दर्शन तथा दार्शनिक चिन्तन को आज हर उस विचार के विरोध में खड़ा होना है जो संसार को अज्ञेय घोषित कर प्रकारान्तर से मनुष्य की अक्षमता को रेखांकित करता है। उन्हें इस तथ्य को प्रतिपादित करना है कि धरती में मनुष्य से बड़ा कोई सत्य नहीं है और इस मनुष्य से परे उसका कोई केन्द्रविन्दु नहीं है।आज दर्शन को यथार्थस्थितिवाद के विरोध में ही नहीं हर प्रकार के अमानवीय कृत्यों के विरोध में ही एक सच्चे मानववादी दर्शन के रूप में सामने आना है। इसे जिन्दगी से आँखें मिलानी है, मानवीय जिन्दगी के पैचीदा प्रश्नों से उलझना है, विज्ञान की भरपूर सहायता लेते हुए अपने को सर्वथा नये रूप में ढालना है" (शिवकुमार मिश्र, दर्शन साहित्य और समाज, पृ० ९-१०)। इसका परिणाम है कि प्राचीन चिन्तन और अनुभववात्मक अभिव्यक्ति को आज की मानवीय अर्थवत्ता के सन्दर्भ में ग्रहण करना और उसे अर्थ देना आवश्यक है क्योंकि रचनाकर की रचना होने के नाते उसमें यह सब कुछ है, बाहर से नहीं लादना है। इस सामंती संस्कारों के आवरण में फँसी दृष्टि को खोलना होगा और नयी जीवन-दृष्टि से इतिहास तथा वर्तमान से जुड़ना होगा।

भक्ति कभीन कृष्ण कव्य में जब हम सामूहिक मूर्खों और नरकाचारों के सामाजिक क्रान्ति की चेतना को पाते हैं तो ऐसा नहीं है कि यह सब कुछ साहित्य का तत्त्व नहीं है। साहित्यकार को दार्शनिक नहीं, किन्तु दर्शन के पृथक् भी नहीं होता। दर्शन अपनी अमूर्त चिन्तना में क्रमिक रूप से साहित्य का सहधर्म बन जाता है। साहित्य में दर्शन व्यवहारिक भूमि पर उतरता है। साहित्यकार दर्शन को मानवीय स्तर पर उतारता है। जीवन की सार्थकता की खोज में लगे रहने के कारण ही साहित्यकार दार्शनिक होता है। इस प्रकार वह युग की सामूहिक दृष्टि की मूल्यात्मक अपेक्षा से जुड़ता रहता है। अतः वह मानव-जीवन की जीवन्तता के लिये ही लिखता है। निजी भी रूप में रचनाकार सामाजिक मानव के दायित्व के प्रति जागरूक होता है। इसीलिये लेखक मानवता का पक्ष लेता है। अतः इस पक्षपात के कारण उसे क्रूरता के प्रति क्रान्ति करनी पड़ती है। लेखक अपनी रचना में स्वायत्तता को मूल्य के स्तर पर स्वीकार करता है। सारी स्वतन्त्रता की आकांक्षा सामाजिक सन्दर्भ में ही होती है। अपनी ठोस सामाजिक स्वतन्त्रता के प्रति ही उसका चेतनात्मक आन्दोलन चलता है। इस प्रकार रचनाकार की कुछ जिम्मेदारियाँ सामने आती हैं — १— “उसे मुक्ति और स्वतन्त्रता का एक धनात्मक सिद्धान्त तैयार करना चाहिए २—उसे हर हालत में हिंसा की निन्दा अत्याचार—पीड़ित वर्ग की विगाह से करनी चाहिए। और साध्य-साधन में सच्चा रिजला कायम करना चाहिए। ३—उसे स्वतन्त्रता के नामपर एक व्यवस्था को जमाने या कायम रखने के लिये हिंसा के किसी भी साधन को स्वीकृति देने से इन्कार कर देना चाहिए। ४—और अन्त में उसे अविश्रान्त रूप में साध्य और साधनों, नीति और राजनीति के सम्बन्धों की समस्या पर विचारना चाहिए।” (नवल किशोर : सामूहिकवाद और साहित्य, पृष्ठ-१९५)

रचना अपने काल का चरम मूल्य है। उस युग का सत्य उसमें निहित रहता है। उसमें एक प्रकार की प्रतिक्रिया होती है। रचनाकार अपनी रचना में प्रतिक्रिया देकर जो नहीं उगत है अर्थात् वह युग के सत्य को प्रतिपादित करता हुए युग के बदलने की आकांक्षा रखता है। इसीसे रचनाकार केवल वर्तमान के मूल्यों का अन्वेषण ही नहीं करता अपितु उसमें भविष्य की संभावनाएँ भी सन्निहित होती हैं। भक्तिकालीन काव्य आन्दोलन को उसके इसी बुनियादी धारणा में रखकर ही देखने की कोशिश की गयी है। पहले उसे काव्य मानकर ही सारी मूल्यात्मक अवधारणा प्रस्तुत की गयी है।

इस अधर पर हम देखते हैं कि 12वीं सदी के भीतर किस प्रकार की जन-क्रान्तियाँ हुईं और उनका आधार क्या था? जन-क्रान्तियों के लक्ष्य ही हैं जिसका केन्द्र मनुष्य था। धार्मिक ऊपर-दोहन होने पर भी इन रचनाओं में लोक-कल्याण की भावना सहित है। इसमें समाज के सुख के लिये ही निर्यथकता का अग्रह है। जन-जीवन की सामाजिक व्यवस्था के लिये सारे परासी की लोकिकता के क्रम में कृषि मनुष्य के कर्ष्य में देवता समीचीन है।

॥ ग्रन्थ-सूची ॥

- अष्टछाप काव्य का सांस्कृतिक मूल्यांकन, भायारानी टण्डन : हिन्दी साहित्य
मण्डार, गंगा प्रसाद रोड, लखनऊ । १९६०
- आधुनिक हिन्दी उपन्यास और मानवीय अर्थवृत्ता, नवल किशोर : प्रकाशन संस्थान
४५३ । १२१२ नईदिल्ली । १९७७
- कला विवेचन, कुमार विमल : भारती भवन एक्जिजीवन रोड, पटना । १९६८
- काल और कला, दिनकर कोशिक राजकमल प्रकाशन, दिल्ली । १९६७
- कृष्ण दास, सं० ब्रजभूषण शर्मा, कण्ठमणि शास्त्री, गोकुलानन्द शर्मा : विद्याविभाग
(अष्टछाप स्मारक समिति) कांकरोली । १९५४
- कृष्ण भक्ति में रीति परम्परा, राजकुमारी मित्तल : विनोद पुस्तक मन्दिर,
आगरा । १९६७
- चंद सखी का जीवन और साहित्य, प्रमुदयाल मित्तल : साहित्य संस्थान
मथुरा । १९६३
- छीत स्वामी, सं० ब्रजभूषण शर्मा, कण्ठमणि शास्त्री, गोकुलानन्द शर्मा : विद्या
विभाग (अष्टछाप समिति) कांकरोली । १९५४
- दर्शन साहित्य और समाज, शिवकुमार मिश्र : पीपुल्स लिटरेसी ५१७ मटिया
महल दिल्ली । १९८१
- नई कविता, सं० जगदीश गुप्त, विजयदेव नारायण शास्त्री : किताब महल इलाहाबाद ।
१९५९
- नन्ददास ग्रन्थावली, नागरीप्रचारिणी सभा ग्रन्थमाला—३९ । १९४८
- नये साहित्य का सौन्दर्यशास्त्र, गजानन माधव मुक्तिबोध : राधाकृष्ण प्रकाशन
दरियागंज दिल्ली । १९७१
- नयी कविता का आत्म संघर्ष, गजानन माधव मुक्तिबोध । राजकमल प्र० । १९८३
- नागरी दास, सं० किशोरी लाल गुप्त : नागरी प्रचारिणी सभा वाराणसी आकर
ग्रन्थमाला—८ । १९६५

१३। नगरी २६, स १५ श्री ११। नगर १००० प्रज्ञा १०००। ३३२ १०००। १९
१९६५

१६। परमानन्द सागर (पद संग्रह), य० गोवर्धन नाथ शुक्ल, भारत प्रकाशन मन्दिर,
अलीगढ़ । १९५५

१७। ब्रजविलास, ब्रजवासी दत्त कृत : श्रीमन् राज श्रीकृष्ण दत्त अध्यात्म श्री वैकुण्ठेश्वर
स्ट्रीम प्रेस, बम्बई ।

१८। ब्रज और बुन्देली लोक गीतों में कृष्ण कथा, शशिदाम गुप्त - विनोद पुस्तक मन्दिर
आगरा-३ । १९६६

१९। भक्त कवि व्यास जी, वासुदेव गोस्वामी : आश्वमेध प्रेस मथुरा । १९५२

२०। भक्ति काव्य और लोक जीवन, शिवकुमार मिश्र : विपुलसिंह डिस्ट्रीटरी । १९५३

२१। भक्ति चिन्तन की भूमिका, पैमर्शकर : साहित्य भवन प्रा० वि० इलाहाबाद . १९७७

२२। भ्रमर गीत संग्रह, स्नेहलता श्रीवास्तव : राजेश्वर प्रेस कृष्णनगर दिल्ली । १९७४

२३। भारत की संस्कृति और कला, राधाकमल मुकुर्जी (अनु० रमेश वर्मा) : राजपाल
एण्ड सन्स कश्मीरी गेट, दिल्ली ।

२४। मध्ययुगीन कृष्ण काव्य में सामाजिक जीवन की अभिव्यक्ति, हरगुलाल : भारतीय
साहित्य मन्दिर फरवारा, दिल्ली द्वारा हिन्दी अनुसंधान परिषद् दिल्ली वि० वि० ।
१९६७

२५। मानववाद और साहित्य, नवल किशोर : राधाकृष्ण प्रकाशन, दरियागंज दिल्ली ।
१९७२

२६। मानव मूल्य और साहित्य, भर्मवीर भारती : ज्ञान पीठ लोकभेदय ग्रन्थ माला ।
१९६०

२७। मीरा वृहत् पद संग्रह, पद्मावती ज्ञानमः, लोक सेवा प्रकाशन, बनारस । १९५२

२८। मूल्य और मूल्यकन, रामरत्न भटनागर : भारतीय साहित्य मन्दिर फरवारा
दिल्ली । १९६२

२९। मूल्य मीमांसा, गोविन्द चन्द्र पाण्डेय, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी । १९७३

३०। राजस्थानी चित्रकला और हिन्दी कृष्ण काव्य, जयसिंह नीरज : राजकमल प्रकाशन
दिल्ली । १९७६

३१। संस्कृति का दार्शनिक विश्लेषण, देवराज : हिन्दी ग्रन्थ समिति, सूचना विभाग
लखनऊ । १९७२

३२। संस्कृति मानव कर्तृत्व की व्याख्या, यशदेव शर्मा : सामाजिक विज्ञान हिन्दी

रचना केन्द्र राजस्थान वि० वि० जयपुर . १९६७

समसामयिकता और आधुनिक हिन्दी कविता, रघुवश : केन्द्रीय हिन्दी संस्थान
आगरा । १९७२

समाज, आर० एम० मैकाइवर एव पेज (अनु० विश्वेश्वरय्या) रतन प्रकाशन
मन्दिर । १९७६

साहित्येतिहास सरचना और स्वरूप सुमन राजे . ग्रन्थम् रामबाग, कानपुर । १९७५

साहित्य लहरी, प्रभु दयाल मीतल : साहित्य संस्थान मथुरा । १९६१

सिद्ध साहित्य, धर्मवीर भारती . किताब महल प्रकाशन, इलाहाबाद । १९५५

सूर सारावली, सं० प्रभुदयाल मीतल . अग्रवाल प्रेस मथुरा । १९५७

सूर का कूट काव्य, देशराज भाटी : साहित्य प्रकाशन मालीदाड़ा, दिल्ली ।

सूर सागर १—२ खण्ड, नागरी प्रचारणी ग्रन्थ माला—३५ । १९४८

सूर साहित्य, हजारी प्रसाद द्विवेदी . हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर प्रा० लि० बम्बई । १९५६

सूरदास, रामचन्द्र शुक्ल . सरस्वती प्रकाशन जतनगर, बनारस । सं० २००० वि०

सूरदास (जीवन और काव्य का अध्ययन) ब्रजेश्वर वर्मा : हिन्दी परिपद वि० वि०
प्रयाग ।

सूर साहित्य नव मूल्यांकन, चन्द्रमान राखत . जवाहर पुस्तकालय संदर वात्तार,
मथुरा । १९७७

सूर साहित्य सन्दर्भ, सं० लक्ष्मीकान्त वर्मा : हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग ।

सूर की काव्य कला, मनमोहन गौतम . भारतीय साहित्य मन्दिर फत्वादा दिल्ली ।
१९५८

सौन्दर्य का तात्पर्य, रामकीर्ति शुक्ल : उत्तर प्रदेश ग्रन्थ अकादमी लखनऊ । १९७५

हिन्दी काव्य सग्रह, सं० बालकृष्ण राव, साहित्य अकादमी नई दिल्ली । १९६८

हिन्दी साहित्य की भूमिका, हजारी प्रसाद द्विवेदी . हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर प्रा० लि०
बम्बई । १९४९

हिन्दी साहित्य उसका उद्भव और विकास, हजारी प्रसाद द्विवेदी : अन्तर चन कपूर
एण्ड सन्स देहली, अम्बाला, आगरा । १९५२

हिन्दी साहित्य का अतीत, वैश्वनाथ प्रसाद मिश्र : वाणीवितान प्रकाशन ब्रह्मनाथ
वाराणसी । १९५८